H.D. GARDEIL

INICIACION A LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

1 - introducción - lógica

EDITORIAL TRADICION. MEXICO

H. D. GARDEIL, o. p.
professeur à la Faculté de Philosophie
du Saulchoir

INICIACION A LA FILOSOFIA
DE SANTO TOMAS DE AQUINO

I

INTRODUCCION

LOGICA

Traducción de

SALVADOR ABASCAL CARRANZA
Licenciado en Filosofía

EDITORIAL TRADICION
MEXICO, 1973

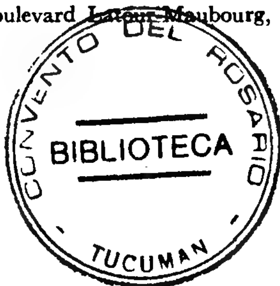
Primera edición castellana.
2,000 ejemplares. Agosto de 1973.

La version originale de cet ouvrage a paru à Paris, aux
ÉDITIONS DU CERF, sous le titre:
INITIATION A LA PHILOSOPHIE
DE ST. THOMAS D'AQUIN (Gardeil)

Nihil obstat:
Ad Salices, die 3ª *dec.* 1951
M.-L. Guérard del Lauriers, o. p.
D. Dubarle, o. p.

Imprimi potest:
Parisiis, die 10ª *febr.* 1952
A.-M. Avril, o. p.
prior prov.

Imprimatur:
Parisiis, die 16ª *febr.* 1952
Petrus Brot
vic. gén.



PROLOGO

Ya no es necesario señalar aquí la excepcional importancia que el magisterio de la Iglesia ha reconocido, desde hace siglos, a la obra de Santo Tomás de Aquino, a la cual considera como la expresión especulativa más perfecta de su pensamiento. Y todavía últimamente, en su encíclica *Humani Generis*, Pío XII, haciéndose eco del llamado de muchos de sus predecesores, pedía una vez más que se acudiese a los principios del Doctor Angélico.

Sin embargo, aquellos que sintiéndose impulsados hoy día por esta insistencia de la Iglesia, quieren seriamente estudiar la filosofía de Santo Tomás, se encuentran con una verdadera dificultad: los textos y las ideas que se tienen que abordar pertenecen a un contexto cultural extremadamente diferente al nuestro. Es necesario, evidentemente, ser introducidos en él. Pero, no obstante que gran cantidad de valiosos trabajos han sido escritos sobre esta filosofía, no existen sino muy pocos libros que puedan satisfacer la necesidad de una primera iniciación, teniendo en cuenta sobre todo el hecho de que los manuales clásicos latinos no logran ya alcanzar todo el círculo de aquellos que se interesan en el pensamiento de nuestro Doctor. Tal iniciación general a la filosofía de Santo Tomás de Aquino es lo que tenemos la audacia de presentar.

Hemos dicho audacia, porque bajo su aparente simplicidad, una iniciación filosófica que pretende no traicionar el pensamiento que quiere servir, guardando además su valor propedéutico, constituye un verdadero riesgo. Esto no puede ser sino un empeño. Veamos, en todo caso, qué opciones nos han servido de guía.

En el estudio del tomismo, entendiendo bien que tenga como principal objetivo la exposición de la simple verdad, es posible tomar dos caminos principales. O bien se puede marchar remontándose hacia la fuente, es decir, hacia el pensamiento mismo del Doctor, considerado de preferencia en su expresión original; o a la inversa, partiendo de este pensamiento como de un sistema de ideas ya constituido, para esforzarse en aclarar a su luz los problemas y las discusiones de nuestro tiempo. En la presente obra de iniciación, es el primer método, el cual lógicamente precede al segundo, el que ha sido adoptado. Sin descuidar en lo absoluto referirnos a las preocupaciones contemporáneas, a las cuales tratamos igualmente de abrir los espíritus, hemos tenido un mayor cuidado en ayudar a comprender a Santo Tomás, o de preparar a su estudio directo, que con nada se puede suplir.

Para lograr este objetivo, nos ha parecido necesario hacer abundantes citas del maestro. Sin embargo, como insertas en el texto hubieran obstaculizado el desarrollo del pensamiento, hemos resuelto remitirlas, en su mayoría, a la parte final de los volúmenes.

Cada una de las divisiones clásicas de la filosofía se presenta así como un compendio de la doctrina, seguido de una selección de textos. En la exposición sistemática hemos procurado conservar en su expresión latina, aunque ofreciendo siempre su traducción, lo esencial de las nociones, definiciones y divisiones clásicas. El disponer de estos elementos de estudio es seguramente indispensable para aquellos que saben leer directamente la obra, lo cual es muy deseable; para los demás, el conocimiento general de su lenguaje técnico será por lo menos de gran utilidad. Los textos complementarios se presentan también traducidos y en su expresión original.

No será difícil darse cuenta de que, en el orden de la presentación, hemos hecho un continuo esfuerzo para alcanzar brevedad y claridad. Deseamos que esto no sea en detrimento de la autenticidad tomista y mucho menos de la verdad del pensamiento. Ha resultado, en todo caso, que numerosas explicaciones no son sino simples bosque-

jos, y algunas afirmaciones de importancia podrán parecer demasiado rápidamente justificadas, inconvenientes que serán sensibles sobre todo en este volumen de Lógica. Dada nuestra finalidad, sería imposible que fuera de otro modo. Las exposiciones de esa magistral iniciación teológica que es la *Summa* ¿no les parecen a veces un poco simples a los que no están al tanto?

El plan seguido en este curso es de los más clásicos: Noción general de la Filosofía, Lógica, Filosofía de la naturaleza, Psicología, Metafísica. Una teodicea desarrollada y la ética están por el momento fuera de nuestras perspectivas. Parecerá sin duda más original incluir, a manera de introducción técnica, un capítulo sobre las condiciones históricas y literarias de la obra de Santo Tomás. Hay un mínimo de presupuestos positivos que no se pueden ignorar, si se quiere penetrar, sin peligro de confusiones y con seguridad, en un pensamiento, sobre todo cuando se encuentra originariamente expresado en textos de giro tan diferente a los nuestros. Una preparación adecuada a la lectura y al estudio de estos textos exigiría, sobre estas cuestiones, un desarrollo más amplio. Sin embargo, lo poco que se dirá no será, así lo esperamos, sin provecho.

Sería conveniente también que antes de abordar a Santo Tomás, se tuviese una idea de todo el movimiento intelectual que lo preparó, desde la antigüedad hasta el siglo XIII: pensamos en particular en el conjunto único de la filosofía griega, inspiradora incomparable, en el orden de los valores racionales, de toda la cultura occidental. A veces se pregunta uno qué sería necesario hacer para dar realidad y vida a esas nociones y fórmulas escolásticas que parecen tan abstractas y vacías a tantos espíritus. Nosotros lo hemos experimentado, y quizás nada es más eficaz para lograrlo que presentar esas nociones y sus fórmulas en la línea del progreso constante del pensamiento que las ha elaborado, es decir, prácticamente del pensamiento de Aristóteles y sus predecesores. En la medida en que nos ha sido posible, hemos esbozado ese "resurgimiento", como se dice en nuestros días. Pero un estudio ordenado de este admirable avance que, por medio de Sócrates y de Pla-

tón, ha conducido a la inteligencia humana desde los primeros balbuceos de los físicos hasta el sistema de Aristóteles, sigue siendo la preparación insubstituible para el conocimiento a fondo de la filosofía de Santo Tomás. Algún otro estudio de iniciación debería ocuparse de ello.

Se nos puede preguntar en qué género de lectores hemos pensado. En todos aquellos, responderemos, que quieren abordar seriamente, y en la medida de lo posible en forma directa, el estudio de Santo Tomás. Pensamos, por ejemplo, en las numerosas personas que utilizan la edición francesa de la *Suma Teológica,* de las cuales quizás algunas lamentan no poseer de manera suficiente los elementos filosóficos que condicionan esta obra.

Por otra parte, ¿estará la presente iniciación adaptada a las condiciones de un manual clásico, de tal manera que pueda ser utilizado en las escuelas de filosofía y de teología de la Iglesia? Si en un manual se pretende una exposición "completa" y "al corriente", es claro que el tratado que sigue responde mal a tales exigencias. Pero si en un manual se buscan, más que nada, bases auténticas y una reflexión sobre los principios, al mismo tiempo que una formulación precisa de las doctrinas esenciales, puede ser que estas páginas sean de alguna utilidad. Le toca al maestro, en su enseñanza viva, explicar, desarrollar y responder a las preocupaciones más actuales; el libro impreso cesará entonces de ser lo que a menudo es: el duplicado, bastante superfluo, del curso del profesor.

Sólo nos falta dar las gracias, lo cual es un deber agradable, a nuestros colegas de la Facultad de Filosofía del Saulchoir, quienes, con sus consejos o con una colaboración más efectiva, nos han ayudado a hacer menos imperfecto este modesto instrumento de trabajo.

El Saulchoir, 1o. *de noviembre de* 1950.

INTRODUCCION HISTORICA Y LITERARIA

Con facilidad se considera la obra de Santo Tomás, más aún que las de otros grandes filósofos, como un imponente monumento monolítico, fuera de todo contexto histórico. En efecto, es necesario reconocerle a esta obra un valor de verdad absoluto y por lo tanto trascendente. Sin embargo, cuando se le presta mayor atención, se da uno cuenta de que ella lleva también, bajo algunos aspectos, el signo de su tiempo. Esto es evidente en lo que se refiere al género literario de los escritos que la componen, y es algo menos manifiesto en lo que respecta a su contenido. Así es que no se logrará una comprensión realmente adecuada del pensamiento de Santo Tomás, si no se tienen en cuenta las condiciones concretas de su formación y del modo como fue expresado. Desde este punto de vista nos colocaremos en primer lugar.

I. El Problema Intelectual de la Cristiandad en Tiempos de Santo Tomás

1. Cristiandad y cultura antigua.

Hasta los tiempos modernos, el pensamiento de Occidente ha sido condicionado por un acontecimiento capital: el encuentro del mensaje evangélico o de la sabiduría cristiana con la cultura de la antigüedad. Todos los grandes problemas intelectuales se relacionan con esta conjunción. Será necesario esperar el final del Renacimiento para que los espíritus se vean dominados por otras preocupaciones, nacidas del choque de la misma sabiduría cristiana, pe-

netrada ya de helenismo, con una concepción de las cosas completamente renovada por el progreso de las ciencias y de las técnicas, la atención ya no estará dirigida hacia un pasado que sobrevive sino hacia un futuro en formación. Volviendo al problema general del helenismo y del cristianismo, intentemos primero hacernos una idea de las dos fuerzas frente a frente.

Lo que llama la atención desde el primer instante es la oposición, que había de exponer en forma tan brillante el Apóstol, de la sabiduría evangélica y de la sabiduría pagana: oposición concerniente al principio de esas sabidurías, de un lado la fe y del otro la razón natural; oposición relativa a sus contenidos, presentándose el cristianismo como un mensaje de salvación, mientras que la sabiduría antigua se realizaba en una visión científicamente organizada del mundo; oposición, finalmente, en cuanto a los destinatarios: los sencillos, las muchedumbres, clientela privilegiada del Evangelio, en oposición a las clases cultivadas, a las cuales se dirigían principalmente las lecciones de los filósofos de Grecia. El Cristianismo es la sabiduría de la Cruz, que parece no tener nada en común con la sabiduría del mundo.

No obstante, observándolas más de cerca, no tarda uno en darse cuenta de que entre las dos sabidurías hay también puntos de contacto. ¿No se debe reconocer, en efecto, que el mensaje cristiano se encuentra menos vacío de filosofía de lo que pudo parecer en un principio? ¿No hay en la Sagrada Escritura doctrinas, la del Logos por ejemplo, que son bastante cercanas a las concepciones griegas, para que se haya invocado, a este propósito, una influencia determinante del pensamiento pagano? Y, a la inversa, ¿no se encuentran en los tesoros de la sabiduría helénica muchos elementos que anuncian ya el Cristianismo?

Si entre los dos grandes factores culturales era de preverse una lucha, lucha que efectivamente tuvo lugar, tampoco podían faltar las tentativas de integración o de asimilación recíproca. La historia de esas tentativas, más o menos felizmente exitosas, es la del pensamiento cristiano durante una quincena de siglos.

2. La obra realizada hasta el siglo XIII.

El problema se plantea desde las primeras generaciones cristianas. En el siglo II, San Justino se esfuerza en precisar los puntos de contacto entre una sabiduría pagana de la que él ha gustado y a la cual no puede renunciar totalmente y la fe por la cual derramará su sangre. En el siglo siguiente, en Alejandría es, como se sabe, donde hay que buscar el centro intelectual activo de la cristiandad. Allí, Clemente en su *Protréptico* o en sus *Strómatas* continúa la obra de conciliación. En el siglo V con San Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio, que se van a convertir en los tres preceptores del Occidente medieval, se completa esta primera fase de la asimilación de la filosofía griega. ¿Qué resultados se han obtenido en realidad hasta allí?

En San Agustín encontraremos el primer gran sistema de filosofía cristiana, no porque el pensamiento de este Doctor esté constituido por un sistema especulativo orgánico independiente de la fe, sino porque en él se reconoce como legítimo el ejercicio teórico de la razón y porque, de hecho, la porción de especulaciones filosóficas que contiene es considerable. La obra original de San Agustín, desde el punto de vista del pensamiento antiguo, está representada sobre todo por la asimilación del neoplatonismo, que era la filosofía más viva, y cuya pieza fundamental era la teoría de las ideas. Colocando estas últimas en Dios, el Doctor de Hipona lograba dar unidad al mundo de Platón y al de la Biblia. Este intento de asimilación de las especulaciones platónicas se verá conducido paralelamente, algunas décadas más adelante, por ese Dionisio que toda la Edad Media identificará con el discípulo del Areópago. Aristóteles, por su parte, será introducido sobre todo por Boecio, gracias al cual será conocida su obra en las escuelas de Occidente. Sin embargo, es capital aclarar aquí que el Aristóteles de los escritos de Boecio es casi exclusivamente el del Organón. Así es que cuando el conjunto de los tratados del Estagirita se perdió, no sobrevivió prácticamente más que esa parte de su filosofía.

Por lo tanto, si se pretende hacer el balance de lo que posee el Occidente al día siguiente de la caída de Roma y del hundimiento de su cultura por los bárbaros, conviene enumerar, en primer lugar, con las artes liberales, herencia de la literatura del bajo imperio, el conjunto de concepciones neoplatónicas que Dionisio y sobre todo San Agustín habían incorporado a su visión cristiana del mundo, y la Lógica de Aristóteles conservada por Boecio. Todo el resto, o casi todo, de la filosofía antigua, se va a perder. Así es que la edad patrística se termina antes de que la obra de confrontación de las dos sabidurías haya podido ser conducida a su término. La tarea más difícil, la asimilación del sistema de Aristóteles, está apenas empezada. Será necesario esperar a un rebote del conflicto helenismo-cristiano, si algún día vuelve a propagarse de nuevo la totalidad del primero de esos conjuntos.

No se puede menos que evocar aquí las grandes etapas recorridas por el pensamiento cristiano antes de la gran crisis del siglo XIII, crisis a la cual Santo Tomás será justamente llamado a dar una solución. El restablecimiento de la cultura occidental parte del Renacimiento Carolingio; empero, será necesario esperar hasta el siglo XII para que la vida intelectual adquiera verdadera amplitud. Todavía hasta entonces se vive sobre todo del conjunto de ideas expresadas por los pensadores que hemos mencionado. No obstante, los acontecimientos decisivos se preparan: la totalidad de la filosofía de Aristóteles va a ser traducida, y mezclada con los comentarios de árabes y judíos empieza a penetrar en las escuelas de Occidente. Con esta nueva introducción del peripatetismo en la cristiandad empieza realmente la historia del pensamiento de Santo Tomás.

3. La introducción de la filosofía de Aristóteles en Occidente.

(Cf. Van Steenberghen, *Aristote en Occident,* Lovaina, 1946).

Las primeras traducciones latinas, que permitirían al Occidente el conocimiento de las partes más importantes

de la obra del Estagirita, fueron emprendidas en la segunda mitad del siglo XII. Fueron hechas del árabe, y en el ambiente que estaba entonces en estrecho contacto con la cultura musulmana de Toledo. Junto con los de Aristóteles, fueron traducidos numerosos escritos de sus comentadores antiguos (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Filopón) y árabes-judíos (Alkindi, Alfarabi, Avicena, Avicebrón).

La lectura de estos tratados, que abría un nuevo mundo a los escolásticos cristianos, provocó un verdadero engolosinamiento. De esto es signo inequívoco la serie de prohibiciones de que fueron objeto estos tratados por parte de las autoridades eclesiásticas, asustadas por un pensamiento en apariencia tan poco asimilable. El problema que le planteaba a fondo este acontecimiento a la inteligencia cristiana, consistía en la elección entre una filosofía de inspiración peripatética y otra que había tenido hasta entonces el favor de los teólogos, y en la cual prevalecía la influencia de Platón. Tratemos de representarnos lo que podían aportar al pensamiento cristiano, de positivo y de negativo, las especulaciones de los dos grandes filósofos.

El platonismo se presentaba provisto de su reconocimiento de un mundo superior, el de las ideas, y de una intuición directa de ese mundo. A partir de esa cúspide, el universo se desplegaba jerárquicamente, siguiendo un proceso de emanación en el cual se expresaba la causalidad divina. En el hombre, la liberación del alma con respecto al cuerpo se veía particularmente acentuada. Frente a este idealismo espiritualista, cuya concordancia con el pensamiento religioso parecía tanto más fácil de realizar cuanto la imprecisión de algunos de sus temas lo hacía más fácilmente flexible, en sentido distinto, el aristotelismo tenía la apariencia de empirismo científico. Su Teoría del Conocimiento, su Antropología, su Física, ganaban con ello en claridad y en objetividad. En Metafísica había igualmente progreso en lo que concierne a la determinación de los conceptos fundamentales, así como en rigor sintético. Pero para un cristiano, además de ciertas incertidumbres, esta metafísica no ofrecía menos dificultades importantes.

La eternidad del mundo y de la materia admitidas como postulados, ¿no vienen a contradecir al dogma de la creación? La espiritualidad del conocimiento humano, su aptitud para alcanzar las verdades supremas, ¿no se encuentran comprometidas por la implicación demasiado imbuida de la vida intelectual en la de los sentidos? ¿Se puede aún hablar de Causa Creadora y de Providencia con este acto puro, replegado sobre sí mismo, que corona el sistema? Las lagunas y las obscuridades, al mismo tiempo que un ambiente positivo y científico, pondrán en guardia a los pensadores religiosos, tanto del Islam como del Cristianismo, contra las especulaciones del Estagirita. Dominados por su valor racional incomparable, no podrán evitar preguntarse si los valores religiosos, que ellos colocan evidentemente por encima de todo, no tienen mucho que perder al aliarse con un pensamiento tan poco acogedor espiritualmente.

Esta actitud de reserva, más o menos hostil, contra la recuperada obra de Aristóteles será, a principios del siglo XIII, la más común. Debido a la dominante influencia que no dejará de ejercer sobre los espíritus, que marcharán en ese sentido, el pensamiento del Doctor de Hipona, a propósito de ellos se hablará de agustinismo. Al lado de algunos seglares y de muchos predicadores, el movimiento doctrinal comprenderá el conjunto de maestros franciscanos, a Alejandro de Hales y a San Buenaventura a la cabeza.

Al otro extremo, en el último tercio del siglo, un grupo de maestros de Artes de la Universidad de París se inclinarán, con Sigerio de Brabante, hacia la aceptación de un aristotelismo de estricta obediencia, como el que proponía el gran comentador árabe Averroes. Con ellos van a verse seriamente comprometidas algunas tesis esenciales del pensamiento cristiano, como las de la Providencia y la inmortalidad personal del alma. Por medio de las rigurosas censuras de 1270 y 1277, el obispo de París, Étienne Tempier, frenará los intentos de este aristotelismo demasiado ortodoxo.

Antes de estos últimos acontecimientos, una posición intermedia, que se mostraba respetuosa del dogma cristiano y dispuesta a conservar todo lo que el neoplatonismo agus-

tiniano había podido aportar de bueno, pero que testimoniaba una sólida confianza en el valor de los principios y del método de Aristóteles, había sido adoptada por los dos grandes maestros dominicanos, Alberto Magno y Tomás de Aquino: el primero, más inclinado hacia el mundo físico y más interesado en la ciencia, pero más ecléctico y menos profundo; el segundo, llevando por fin a feliz término, con su genio de síntesis superior, la obra de asimilación, por el cristianismo, de esa filosofía de Aristóteles que parecía tenía que malograrlo.

Tal es, brevemente, la significación histórica y la posición del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

II. Vida y obras de Santo Tomás de Aquino

1. Las grandes etapas de la vida de Santo Tomás.

Todos los acontecimientos de la vida de Santo Tomás están lejos de ser conocidos con precisión, y sobre algunos puntos de importancia aún permanecemos en la incertidumbre. La *Historia Ecclesiae* de Tolomeo de Lucca (1312-1317), la *Historia Beati Thomae de Aquino* de Guillermo de Tocco (hacia 1311) y las *Actas* de los procesos de canonización de Nápoles (1319) y de Fossanova (1321) constituyen los documentos de base de esta biografía. Entre los trabajos modernos se pueden señalar, en primer lugar, los del P. Mandonnet (+1936) y los de Mons. Grabmann (+1948). El P. Walz, en el *Diccionario de Teología Católica,* en el artículo sobre Santo Tomás, nos presenta un buen estado de la cuestión. Veamos ahora, simplemente enumeradas, las grandes etapas de la vida de Santo Tomás.

Origen. Santo Tomás nació probablemente en 1225, en el castillo de Roccasecca, cerca de la ciudad de Aquino, en el Reino de Nápoles. Pertenecía a una familia de nobles, aliados del emperador y fieles a su causa.

En Monte Casino (1230-1239). A la edad de cinco años, el niño Tomás es confiado por sus padres, para su educación primaria, a la vecina abadía de Monte Casino.

Se puede pensar que el deseo de verlo un día a la cabeza del célebre monasterio no fue extraño a esta decisión.

En la Universidad de Nápoles (1239-1244). Santo Tomás termina su formación literaria y empieza sus estudios de filosofía en Nápoles, en donde tiene, de manera particular, como maestros, a Martín de Dacia (en Lógica) y a Pedro el Irlandés (en Física).

Su ingreso con los dominicos (1244-1245). En 1244, el joven estudiante toma el hábito de la Orden de los Predicadores en el convento de Santo Domingo de Nápoles. Irritados, sus padres hacen detener y encerrar al novicio, quien, por su constancia, y después de diversas peripecias, obtiene finalmente la libertad para seguir su vocación.

Estudios en la Orden de Santo Domingo (1245-1252). Es muy probable que Santo Tomás fuera primero estudiante en el *Studium* de Saint Jacques de París (1245-1247), y que haya seguido a su maestro Alberto Magno a Colonia, en donde terminó su formación (1247-1252).

Santo Tomás, Bachiller en París (1252-1256). Designado para enseñar en París, que era entonces el centro intelectual de la cristiandad, Santo Tomás empieza, según la costumbre, por "leer" la Biblia de manera continua y rápida (cursorie), durante dos años; después, durante otros dos, comenta las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Santo Tomás, Maestro en París (1256-1259). Admitido al magisterio al mismo tiempo que San Buenaventura, Santo Tomás comenta la Biblia (ordinarie), presenta sus primeras cuestiones disputadas *(De Veritate)* y emprende la composición de *Contra Gentiles.*

Estancia en Italia (1259-1268). A petición del Papa, Santo Tomás retorna a Italia para cumplir las funciones de lector de la Curia. Acompaña a ésta a Anagni y a Orvieto y permanece un tiempo en Roma. Su actividad intelectual es entonces de lo más intenso: enseña Sagradas Escrituras (curso magisterial ordinario), disputa sobre numerosas cuestiones, acaba *Contra Gentiles,* compone la *Catena Aurea,* comenta a Aristóteles, inicia la *Suma Teológica,* etc.

Enseñanza por segunda ocasión en París (1269-1272). Llamado de nuevo a París, en ocasión de la crisis intelectual provocada por el movimiento averroísta, Santo Tomás, sin dejar de tomar parte en la polémica, prosigue incansablemente su tarea de profesor y de escritor (comentarios a las Sagradas Escrituras, comentarios a Aristóteles, cuestiones disputadas, *Summa,* opúsculos diversos).

Enseñanza en Nápoles (1271-1273). Asignado a Nápoles para tomar la dirección del nuevo *Studium Generale* dominicano, Santo Tomás une a sus habituales trabajos de maestro una actividad apostólica notable.

Convocado al Concilio de Lyon, enfermedad y muerte (1274). A petición de Gregorio IX, Santo Tomás se pone en camino para participar en el Concilio de Lyon. Se enferma en el transcurso del viaje y muere, el 7 de marzo, en la abadía cisterciense de Fossanova.

2. Problemas relativos a las obras de Santo Tomás.

Muerto a los 49 años, Santo Tomás dio pruebas de una prodigiosa actividad de profesor y de escritor: todas las materias filosóficas y teológicas estudiadas en su tiempo fueron tocadas por él. De las numerosas obras que dejó, unas, las cuestiones disputadas y las lecciones, representan el fruto directo de su enseñanza; las otras, Sumas, opúsculos diversos, son composiciones libres. Algunas de estas obras fueron escritas de su puño y letra, y otras solamente dictadas, algunas de las cuales quizá no son más que simples recopilaciones. Se debe hacer notar, además, que numerosas obras inauténticas se encuentran comprendidas en las clásicas compilaciones de las *Opera Omnia,* las cuales no fueron realizadas con verdadero cuidado crítico. En la edición Vives, por ejemplo, la más completa de todas, nos encontramos en presencia de 140 escritos, agrupados en 32 volúmenes, sin ningún orden cronológico y sin que nada permita distinguir lo que verdaderamente es de lo que no es de Santo Tomás. Estas breves observaciones —y se podrían hacer otras análogas— nos permiten adivinar que la obra literaria de nuestro Doctor no deja de tener bastantes problemas.

a) *Autenticidad.* — El primer problema que presentan las obras de un autor es evidentemente el de su autenticidad. Tal parece que en la Edad Media no había excesivos escrúpulos en lo que se refiere a la propiedad literaria. Por otra parte, puede haber allí errores o invenciones de los copistas, y muchos manuscritos anónimos circulaban entonces. No se debe uno sorprender de que medio siglo después de su muerte, resultara ya muy difícil fijar con exactitud la lista de las obras de Santo Tomás. Para salvar este inconveniente, se procedió entonces a formar catálogos: las primeras décadas del siglo XIV nos dejaron toda una serie de ellos. Estos catálogos, por sabido se calla, siguen siendo documentos de primer orden para determinar la autenticidad de los escritos de nuestro Doctor, pero por desgracia no coinciden de manera perfecta, y es fácil notar, además, que no fueron compuestos con un cuidado crítico suficiente. Aislado, su testimonio no es pues siempre decisivo.

Ante estas dificultades, los editores de la *Piana* (siglo XVI) se contentaron con poner aparte, prudentemente, un grupo de escritos que calificaron de dudosos. Los primeros trabajos de crítica verdaderamente serios a este respecto, son los de dos dominicos de principios del siglo XVIII, los Padres Echard y De Rubeis. En nuestros días, la cuestión ha sido enteramente renovada, especialmente por el P. Mandonnet (*Les écrites authentiques de saint Thomas d'Aquin,* 2a. ed., Friburgo [Suiza], 1910) y por Mons. Grabmann.

¿A qué resultados se ha llegado? Se puede decir que se está universalmente de acuerdo sobre la autenticidad o sobre la recusación de casi todas las obras en cuestión. Si algunas dudas subsisten, sólo se trata de algunos opúsculos de mediana importancia. En todo caso, en cuanto al fondo de la doctrina, no existe, desde este punto de vista, ningún problema serio. En la práctica, nos podemos remitir a la tabla elaborada por el P. Mandonnet en sus *Écrits authentiques.* Esta lista comprende 140 escritos, 75 anotados como auténticos y 65 apócrifos. Estos últimos, apresurémonos a decirlo, constituyen de hecho menos de la décima parte del conjunto y no comprenden ninguna de las obras mayores. El estudiante de filosofía notará que la *Summa totius logicae,* uti-

lizada algunas veces en exposiciones del pensamiento de Santo Tomás, no es de él.

b) *Cronología.* — El establecimiento de la cronología de las obras de Santo Tomás plantea problemas aún más difíciles. Sin embargo, algunos lineamientos importantes han sido determinados, y la clasificación aproximada de las grandes obras ha sido casi realizada. Nos limitaremos a remitir al lector al citado artículo del P. Walz, quien presenta, en forma de tabla, el estado actual de las investigaciones.

¿En qué medida —se puede preguntar— es necesario para el estudio de Santo Tomás tomar en cuenta la cronología de sus obras? Cuando se trata de una filosofía en continuo desarrollo, como la de Platón por ejemplo, o la de Fichte, es evidente que no se puede descuidar la secuencia de composición de los escritos, so pena de caer en la confusión. ¿Es forzoso hacer lo mismo con Santo Tomás? No, seguramente, en cuanto a la totalidad de su pensamiento. Prescindiendo del caso de las *Sentencias* y de algunos opúsculos que representan, manifiestamente, un estado primitivo y menos elaborado de su doctrina, se puede decir que él se afirma, desde *Contra Gentiles* y *De Veritate,* en plena y lúcida posesión de lo que será su síntesis definitiva. Lo que sorprende desde un principio en Santo Tomás es la estabilidad ingénita de un pensamiento muy rápidamente adulto. Admitido esto, queda cierta posibilidad de evolución en algunos puntos particulares y que al menos la primera fase de la doctrina sale ganando al ser considerada aparte. Será, pues, ventajoso en algunos casos, y siempre en lo que concierne a las *Sentencias,* tener en cuenta la cronología.

Prácticamente, el estudiante de filosofía, a quien nos dirigimos principalmente, podrá atenerse a las siguientes distinciones sumarias:

Primer período, de juventud (1252-1256): *Comentarios sobre las Sentencias,* así como los opúsculos: *De ente et essentia, De principiis naturae, De Trinitate.*

Primera enseñanza en París. Principio de su estancia en Italia (1256-1264): Cuestiones disputadas *De Veritate, Contra Gentiles.*

Período de plena madurez (1264-1274): Otras cuestiones disputadas, Comentarios de Aristóteles, *Suma Teológica,* etc.

Hay que notar que el *Compendium theologiae* no es, como durante mucho tiempo se creyó, la última obra de Santo Tomás.

III. Las Obras de Santo Tomás en el Cuadro de su Género Literario

El lector moderno de las grandes obras medievales se ve siempre desorientado, al principio, por los métodos de exposición en ellas empleados. Se encuentran muy lejos, sin duda, de nuestros libros actuales. No será pues inútil, para introducir al estudio de Santo Tomás, decir algo acerca de los procedimientos literarios de su tiempo. Como los autores eran ante todo maestros, y como los escritos que nos legaron son, en gran parte, el fruto de su actividad magisterial, será muy conveniente empezar por informarse acerca de ella (para todo este párrafo, cf. Chenu, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin;* París, Vrin, 1950).

1. Los procedimientos medievales de enseñanza.

a) *La lectura de textos* (lectio). — Toda la pedagogía medieval se basa en la lectura de textos: "Dos cosas concurren principalmente a la adquisición de la ciencia, la lectura y la meditación" (Hugo de San Víctor, *Didascalion,* l. I, ch. I). Por la meditación se asimila personalmente la doctrina, mientras que por la lectura se le transmite a otro o se recibe de él. Este último procedimiento es un método de enseñanza tan generalizado, que el maestro recibe el nombre de *"Lector"* y el mismo acto de enseñar consiste en "leer... legere". Se *leen,* por ejemplo, las *Sentencias.* Se observará que esta costumbre de leer los textos no carece de relación con la tradicional *lectio* monástica, que era solamente un medio de edificación.

Esta práctica generalizada de la lectura se explica, en parte, por el gran respeto que se tenía entonces por los

textos escritos: los que se poseen no son muy numerosos, y los libros, hasta la invención de la imprenta, serán raros y preciosos. Son como tesoros que se exploran con el mayor cuidado. Se puede también suponer que la Teología —cuya base son los textos— no pudo dejar de tener influencia sobre el método de las otras disciplinas.

Sea lo que fuere, esta práctica de la "lectura" traía consigo el respeto a los autores que se leían. El texto es sagrado, porque es la expresión del pensamiento de un reconocido maestro. Así es como, al lado de la autoridad sin par de la *Sacra Pagina,* la Edad Media reverenciará la autoridad de los Padres, en particular la de San Agustín, al que nunca se le debió encontrar imperfección alguna. Al lado de las autoridades propiamente sagradas, habrá otras en el terreno profano. Se "leerán" también, con el mayor respeto, las obras de Aristóteles en Filosofía, las de Prisciliano y Donato en Gramática, las de Cicerón y Quintiliano en Retórica, a Galeno en Medicina y el *Corpus Juris* en Derecho. Esto hace —por debajo de los escritos inspirados, que están por supuesto aparte— todo un escalonamiento de autoridades más o menos importantes: las de los *Sancti,* las de los *Philosophi,* y por último las de los *Magistri,* con respecto a los cuales existía la libertad de seguirlos o no.

Esta lectura escolar revestía, en la práctica, formas muy variadas. Algunas veces, sólo se trataba de breves anotaciones, glosas que, en los manuscritos donde fueron hechas, figuran entre las líneas (glossa interlinearis) o en los márgenes (glossa marginalis). Otras veces, el comentario del maestro se extendía en una amplia exposición, como por ejemplo la de los comentarios de Santo Tomás sobre Aristóteles. Y aun a veces, el maestro que leía desarrollaba personalmente el pensamiento del autor en cuestión, o lo parafraseaba, como es el caso de Avicena o San Alberto Magno.

Es necesario reconocer que esta lectura de las autoridades, que fue, en un principio, la fuente de un enriquecimiento y de un desarrollo cierto de la vida intelectual, se convirtió a la postre en un peligro, al retirarse la atención cada vez más de los objetos reales, para concentrarse en el análisis abstracto de fórmulas y nociones. La baja escolástica no evitará este defecto, que la conducirá a un

verbalismo harto vacío. No obstante, estos excesos no condenan el método en lo que por largo tiempo pudo tener de fecundo.

b) *Nacimiento de la Cuestión.* — Un texto presenta necesariamente dificultades o, si se quiere, plantea preguntas: así es como el lector será naturalmente conducido de la *lectio* a la *quaestio* y como, en el orden literario, los comentarios se sobrecargarán de Cuestiones.

Estas cuestiones podían nacer, ya sea de una expresión que exigía ser precisada, o de una fórmula que se pudiese prestar a equívoco, o también del conflicto de muchas interpretaciones contrarias, etc. Progresivamente, adquiriendo cada vez más cuerpo, estas explicaciones complementarias tenderán a convertirse en la forma misma de la enseñanza escolar. Esto fue, por ejemplo, lo que ocurrió con un comentario de Santo Tomás, el de las *Sentencias*, en donde la exposición ordenada del Lombardo no es objeto más que de una muy breve *divisio textus*, mientras que la doctrina del comentador se despliega ampliamente en larga serie de artículos.

La Cuestión —dificultad textual en un principio— se convierte en un simple procedimiento de exposición, cuya autonomía se afirma cada vez más. Se ponen en cuestión los problemas, no porque se pregunte realmente por sus soluciones, sino porque se cree que así están mejor presentados. De la dificultad original no queda entonces más que la fórmula, encabezada por un "Utrum" o un "Quomodo", que sigue una forma estereotipada de resolución. Este procedimiento se convirtió en un género literario propio, presto a separarse de la *expositio textus,* de la cual no era más que una superabundancia que la entorpecía.

c) *Evolución de la Cuestión: la Cuestión disputada.* — La solución de una cuestión, sobre todo después del *sic et non* de Abelardo, ponía naturalmente en juego opiniones o autoridades contrarias. Podía ser suficiente con exponer el conflicto en una obra escrita; pero era posible también que se le sacara a escena en una discusión pública, en la que los contrincantes serían personajes vivos. De procedimiento literario, la cuestión pasaba entonces al género de los

ejercicios académicos: la *Cuestión Disputada* había nacido. En el siglo XIII, este ejercicio tomará un lugar tan importante, que al lado de las lecciones y los sermones que le serán asignados, cada maestro deberá sostener disputas por obligación: "legere, disputare, praedicare", tales son sus funciones habituales.

Es bueno saber que los textos de las Cuestiones disputadas que se encuentran en las obras de los maestros medievales, no reproducen idénticamente la disputa que había tenido lugar en la solemne sesión del debate, sino un ordenamiento y una determinación hechos a posteriori, y que, por otra parte, deberían ser dados en curso ordinario en una segunda reunión.

d) *La disputa quodlibética.* — En el seno de este género de ejercicios escolares es donde se desarrolla un tipo especial de cuestión disputada: el *Quodlibeto,* denominado así porque se le podía plantear cualquier pregunta al maestro expositor. Los Quodlibetos se sostenían dos veces por año, antes de las fiestas de Navidad y de Pascua, y revestían una particular solemnidad. Se adivina que suponían en el maestro un conocimiento de una solidez y una universalidad poco comunes. Por lo cual no cualquiera se sometía a este género de prueba, y las colecciones de Quodlibetos son relativamente raras. Se entiende que el interés de esas cuestiones reside más en la actualidad de los temas abordados que en la amplitud de las exposiciones, dañada fatalmente por la dispersión y lo imprevisto de las discusiones.

e) *Construcción de un artículo.* — Las aclaraciones que preceden nos ponen, en fin, en situación de comprender la razón y de percibir el interés de esos artículos con los cuales se construyeron muchas obras medievales, y en particular la *Suma Teológica* de Santo Tomás. El artículo, tal como se encuentra en estas obras, no es más que una reducción de las grandes disputas que acaban de ser descritas. Como ellas, él empieza por una cuestión, "Circa primum quaeritur...", después de lo cual viene la discusión, formada primero por el enunciado del pro, "videtur quod...", y del contra, "sed contra...", no correspondiendo esto necesa-

riamente a la tesis sostenida por el autor, aun cuando, en la *Suma Teológica,* sea ese el caso más frecuente. En realidad, estos preliminares constituyen como una primera revisión de armas que viene a cerrar la determinación magistral contenida en el cuerpo del artículo, "respondeo, dicendum quod...". Viene por fin la respuesta a los argumentos en contra, en donde de ordinario se afirma la preocupación de salvaguardar, por las distinciones convenientes, la parte de verdad que pudiesen contener las objeciones.

Bajo la técnica un poco pesada y uniforme de esas Sumas medievales, se esconde, por lo tanto, una intensa vida de discusiones y de investigaciones propias de una época en que la curiosidad y la agilidad intelectual fueron notables. Es posible que ese formalismo haya tenido sus inconvenientes, pero fue desde luego y sobre todo un instrumento de análisis y de exposición de una innegable eficacia.

2. Clasificación de las obras de Santo Tomás, según su género literario.

Todos los géneros literarios anteriormente descritos se encuentran en la obra de Santo Tomás: *lecciones* con explicación adjunta, en los comentarios filosóficos y escriturísticos; *sistemas de cuestiones* aún agregadas a un texto, como es el caso de las *Sentencias* y el *De Trinitate; Cuestiones Disputadas* y *Quodlibetos; escritos sistemáticos* independientes, pero donde se encuentra todavía la división en cuestiones, por ejemplo, la *Suma Teológica;* obras más libres, agrupadas de ordinario bajo el título de *Opúsculos;* finalmente, muchas series de sermones o de *Colaciones,* a las cuales sería necesario agregar, para ser completo, algunos trozos de poesía religiosa.

3. Los Comentarios sobre Aristóteles.

Estos comentarios constituyen la base de todo estudio directo de la filosofía de Santo Tomás. De aquí su interés para nosotros. Es de creerse que fueron el tema de lecciones privadas dadas por el maestro a sus hermanos en religión.

a) *Texto comentado.* — Sabido es que en el siglo XIII los textos de Aristóteles, como también, por otra parte, los de otros autores griegos, no fueron accesibles prácticamente a los occidentales sino en sus traducciones latinas. ¿Qué texto pudo tener Santo Tomás ante sus ojos? El trabajo de traducción de Aristóteles parece haber sido efectuado en tres etapas. Hasta mediados del siglo XII, se trabaja sobre un conjunto de traducciones hechas principalmente del griego, de las cuales algunas se remontaban a Boecio. Al término de este siglo se emprenden nuevas traducciones —provocando la crisis de la que hemos hablado—, pero en esta ocasión del árabe, que no se remontaba sin duda al texto primitivo más que por mediación de las versiones siriacas. Es evidente que los resultados no podían ser sino muy imperfectos. Para remediar tal estado de cosas, se resolvió rehacer el trabajo sobre el griego. Santo Tomás debió ser uno de los instigadores de esta empresa de depuración. En todo caso, a petición suya, Guillermo de Moerbeke, quien se encontraba entonces con él en la Curia Pontificia, se dedica a establecer, a partir del texto original, una nueva versión latina. Fue esta versión la que sirvió habitualmente a Santo Tomás en sus comentarios y la que se encuentra en las ediciones de sus obras. Muy literal, se recomienda más por su concisa precisión que por su elegancia.

b) *Método del comentario de Santo Tomás.* — Al decir de Tolomeo de Lucca, Santo Tomás utiliza para sus comentarios un nuevo método, más riguroso que el que era comúnmente usado. El substituye la paráfrasis, un poco vaga, con el análisis preciso de todas las particularidades del texto, complementado, además, por un esfuerzo de reconstrucción sintética del tratado. Agreguemos que si cuida del detalle, a veces hasta la minucia, nuestro Doctor interpreta como un auténtico filósofo, que no pierde de vista jamás los principios ni el conjunto. Análisis y síntesis se conjugan, así, en una genial armonía.

c) *Valor y alcance del comentario de Santo Tomás.* — No existe duda de que, comentando a Aristóteles, Santo Tomás no haya querido a la vez penetrar en el pensamiento auténtico del filósofo y descubrir, bajo su dirección, la verdad objetiva. Desde el punto de vista exegético, se

debe reconocer que su obra representa el más feliz éxito de su época. Por regla general, la interpretación del texto es perspicaz y fiel, y aun en nuestros días se le saca provecho al utilizarlo para comprender a Aristóteles. No obstante, aunque siguiendo a conciencia a su maestro, Santo Tomás no deja de ser un filósofo original. Su comentario expresa también su propio pensamiento. Es necesario observar solamente que, ligado a las ideas de otro, no tiene aquí toda su libertad para desarrollar las suyas; que por lo tanto no está dicho todo y que, para tener su filosofía integral, es necesario recurrir a las obras en que la desarrolla con plena independencia.

d) *Lista de los comentarios a Aristóteles.* — Iniciada quizá hacia la mitad del período italiano de su vida magisterial, la obra de comentario de Santo Tomás debió continuar hasta el fin de su vida. Aproximadamente, tenemos los años 1265-66 a 1274. Como subsisten muchas dudas en cuanto a la fecha precisa de cada comentario, nos será suficiente aquí con dar la lista, siguiendo el orden clásico del Corpus Aristotélico:

Perihermeneias (auténtico hasta II, I.-2 inclusive).
Segundos Analíticos.
Física (en ocho libros).
De coelo et mundo (auténtico hasta III, I. 8 inclusive).
De generatione (aut. hasta I, I. 17 inclusive).
Metereología (aut. hasta II, I. 10 inclusive).
De anima (en tres libros).
De sensu, De memoria.
Metafísica (comentarios a los 12 primeros libros).
Etica nicomaquea.
Política (aut. hasta III, I. 6 inclusive).

4. El Comentario sobre las Sentencias.

Este comentario debe su interés, como se sabe, a que representa el pensamiento de juventud de Santo Tomás. Pertenece, además, a un tipo de obras tan clásico en la Edad Media, que no será inútil decir algo acerca de él.

a) *La enseñanza de las Sentencias.* — Si la enseñanza magisterial de la Facultad de Teología está ligada a la lectura de la Biblia, la primera iniciación, en este dominio, se hace siguiendo el texto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La explicación de esta obra duraba dos años y era confiada a un adjunto del maestro que, por esta razón, recibía el título de Bachiller Sentenciario. Así es que normalmente, un comentario sobre las *Sentencias* corresponde a la iniciación de la carrera de un teólogo.

Compuestas hacia 1150 por el Obispo de París Pedro Lombardo, las *Sentencias* constituían una recopilación bastante completa de las principales cuestiones teológicas, encontrándose distribuidas en el amplio marco de cuatro libros, teniendo por objeto: el primero, Dios uno y trino; el segundo, la Creación; el tercero, la Redención y la Gracia; el cuarto, los Sacramentos y las postrimerías. Esta obra está lejos de presentar una estructura sistemática comparable a la de las futuras Sumas, pero esto mismo pudo haber contribuido a su éxito, ya que su interpretación era más libre. Además, las *Sentencias* se recomendaban por su ortodoxia y por su amplia información escrituraria y patrística. Este conjunto de cualidades, a la vez positivas y negativas, debían asegurar a la obra de Lombardo una buena suerte absolutamente excepcional: durante muchos siglos ella desempeñará el papel de manual oficial de teología, y el número de sus comentarios que se han conservado se puede contar por centenas.

b) *El comentario de Santo Tomás.* — El texto que poseemos corresponde a la enseñanza de Santo Tomás en el Studium parisiense de Saint Jacques, en el curso de los años 1254-1256 (a reserva de posibles retoques hechos un poco más tarde). Este texto se relaciona con el género de la *lectio,* en su período de evolución hacia la *quaestio.* Cada uno de los libros de Lombardo está dividido en cierto número de "distinciones" (48 para el primer libro; 44 para el segundo; 40 para el tercero; 50 para el cuarto), repartidas a veces en muchas lecciones. Distinciones o lecciones se articulan obligatoriamente siguiendo un plan tripartita que comprende: una *divisio textus,* análisis lógico-gramatical, bastante sucinto, del texto; un conjunto de *cuestio-*

nes, subdivididas en artículos y en ocasiones en sub-cuestiones; finalmente, una *expositio textus* o una *expositio litterae,* en la que el autor repasa muy rápidamente el texto estudiado y resuelve las últimas dificultades. Todo este aparato, minuciosamente ordenado, no dejará de disgustar un poco al lector moderno, habituado a exposiciones más fluidas y más libres. Por lo menos, ahora conocemos su origen y vemos su razón de ser.

5. Las Sumas.

a) *La literatura sumista en la Edad Media.* — Santo Tomás es célebre en todas partes por su *Suma Teológica;* por el contrario, pocos saben que esta obra pertenece a un género literario muy extendido en su tiempo. M. Glorieux (art. Sumas Teológicas, en el *Diccionario de Teología Católica*) divide las sumas medievales en tres grupos, según su diferente finalidad y estructura: las *Sumas de recopilación,* en las cuales domina la preocupación de la compilación completa, pero no sistemáticamente organizada (florilegios de textos escriturarios o patrísticos, por ejemplo; en Santo Tomás, la *Catena aurea*); las *Sumas compendiadas,* en que se busca sobre todo la brevedad y la exactitud (estilo diccionario o catecismo); finalmente, las *Sumas sistemáticas,* que aspiran a dar una enseñanza de conjunto, orgánicamente integrada. Las dos grandes Sumas de Santo Tomás pertenecen a este último grupo.

b) *La Suma Contra Gentiles.* — Es una obra apologética, escrita a petición de Raimundo de Peñafort, superior general de los Predicadores. La ocasión fue el problema de la conversión de los moros del Reino de Valencia, recién reconquistado por los cristianos. Sin embargo, es necesario hacer notar que los argumentos esgrimidos en la obra no se refieren únicamente a los musulmanes; "gentiles" son también los herejes, los judíos, los paganos, en una palabra, todos los heterodoxos. Se está de acuerdo en señalar como fecha de iniciación de *Contra Gentiles* el final de la primera enseñanza del maestro (alrededor

de 1258). La obra habría sido terminada en Italia (hacia 1263-64).

En razón del importante papel que desempeñan los argumentos racionales en el *Contra Gentiles,* se le ha conferido algunas veces a esta obra, en paralelismo con la "Suma Teológica", el título de "Suma Filosófica". Esta designación es totalmente inexacta, como se desprende del conjunto de su contenido, y de la intención, formalmente expresada en muchos lugares por el autor, de defender las verdades de la fe. Se trata, por lo tanto, de una apología de la fe católica, valorada sistemáticamente frente a los nocreyentes y sus objeciones.

El *Contra Gentiles* fue dividido por el mismo Santo Tomás en dos grandes partes (cf. I, ch. 9 y IV, proemium), teniendo la primera por objeto las verdades de la fe accesibles a la razón, Dios (1. I), la causalidad de las creaturas a partir de Dios (1. II), la ordenación de las creaturas a Dios como a su fin (1. III). La segunda, las verdades que trascienden a la razón, es decir, los misterios de la fe, la Santísima Trinidad, la Encarnación, la Bienaventuranza sobrenatural (1. IV). Es de notarse que, a diferencia de lo que hace en las *Sentencias* o en la *Suma Teológica,* Santo Tomás no usó en esta obra el procedimiento clásico de la *quaestio.* Los argumentos que él propone en cada tema se desarrollan en pequeños parágrafos concisos y aparentemente sin relación orgánica.

c) *La Suma Teológica.* — La *Suma Teológica* no es el fruto de la enseñanza escolar; tampoco es, a decir verdad, una obra circunstancial. Más bien representa una iniciativa personal del maestro, tomada con la intención de ayudar a los estudiantes principiantes. Ellos, como ha señalado en el Prólogo de la obra, prácticamente se ven detenidos en las exposiciones habituales por tres clases de dificultad: por la multiplicación de las cuestiones, artículos y argumentos inútiles; porque las razones aducidas no están dispuestas metódicamente, sino según las circunstancias del texto comentado o la ocasión de las disputas; finalmente, a causa de la fatiga y de la confusión que resultan de la repetición de los mismos argumentos. Con el fin de obviar estos inconvenientes, Santo Tomás se pro-

pone exponer la verdad cristiana con brevedad y claridad *(breviter ac dilucide)*, según se lo permita la materia. Es fácil constatar que la presentación exterior de la *Suma* está perfectamente de acuerdo con esos fines: división simple y regular en partes, cuestiones y artículos; reducción del número de objeciones, generalmente a tres, con un solo argumento *sed contra;* decidida doctrina, en luminosa y condensada forma, en el cuerpo del artículo; finalmente, breve respuesta a las objeciones. No hay más que comparar la *Suma Teológica* con las otras obras de su tiempo para que estas ventajas aparezcan inmediatamente.

La cronología de la Suma es la siguiente: la Iª *Pars* dataría de la segunda mitad de su estancia en Italia (a partir de 1266); la IIª *Pars* correspondería, sin duda, al segundo período de enseñanza en París (1269-1272); finalmente, la IIIª *Pars* habría sido empezada en Nápoles, en donde Santo Tomás la dejó inconclusa (fines de 1273). El suplemento (a partir de la q. 70) no es más que una compilación de textos de las *Sentencias,* redactada por Raynaldo de Piperno, secretario y confidente del Santo.

La *Suma Teológica* está elaborada bajo el plan —por otra parte muy clásico— de la causalidad de las creaturas y de su retorno hacia Dios. Dicho retorno está examinado en un principio de manera más abstracta y desde el punto de vista de la moralidad, y posteriormente bajo la perspectiva de la Encarnación redentora o del *Christus, via.* Aquí bastará con recordar el título de esas grandes divisiones:

Iª *Pars,* De Dios Uno y Trino y de la causalidad de las creaturas a partir de Dios.

IIª *Pars,* Del retorno de la creatura racional hacia Dios:
Iª-IIªᵉ, en sus principios generales;
IIª-IIªᵉ, según las virtudes particulares;

IIIª *Pars,* De Cristo, que en cuanto hombre es nuestra vía de retorno hacia Dios.

6. Otras obras.

El estudio de la filosofía de Santo Tomás supone, además, la constante consulta de otras dos series de obras importantes. La primera está constituida por las *Cuestiones Disputadas,* en donde se encuentran a menudo las exposiciones más profundas. Lo que hemos dicho acerca del género literario de esas obras puede ser suficiente aquí. Agreguemos solamente que las cuestiones más utilizadas en filosofía son, en primera línea, el importante conjunto del *De Veritate,* y a continuación el *De Potentia.* Las cuestiones *De anima, De spiritualibus creaturis* y *De malo* también deben ser consultadas.

La segunda serie comprende todo un grupo de opúsculos, de extensión muy variable, entre los cuales no se debe omitir señalar, para la filosofía: el *De principiis naturae,* el *De aeternitate mundi,* el *De ente et essentia,* el *De unitate intellectus* y el comentario sobre el *De causis,* la obra de Proclo, tan conocida en la Edad Media y de la cual fue Santo Tomás el primero en sospechar de su inautenticidad en relación con Aristóteles.

IV. La Escuela Tomista y la influencia de Santo Tomás

Bajo este título, no pretendemos dar aquí más que una muy breve idea del movimiento ideológico que se proclama como tomista.

1. Discípulos y adversarios de Santo Tomás hasta fines del siglo XIV.

Aún en vida, Santo Tomás suscita, a la vez, fervientes discípulos y decididos adversarios. En la misma Orden de los Predicadores, la resistencia a su doctrina fue lo bastante seria como para que un personaje tan respetable como Robert Kilwardby, Arzobispo de Cantorbery, osara censurar algunas de sus tesis. Sin embargo, no tarda la mayoría de sus hermanos en religión en declararse a su favor, y desde fines del siglo XIII, los Capítulos Generales

Dominicanos toman partido oficialmente a favor de él. Fuera de este ámbito, tampoco faltan los testimonios más laudatorios, y de manera notable los de los Doctores en Artes de la Universidad de París, o el de GILLES DE ROMA, General de los Eremitas de San Agustín, quien fue además su fiel y personal discípulo. Muy pronto, el significativo título de *Doctor communis* consagrará su reputación.

La más viva oposición, en el siglo XIII, vino principalmente de un grupo de teólogos, sobre todo franciscanos, que permanecían más estrictamente fieles a la tradición agustiniana. A esta oposición, y a las reacciones que debía suscitar, se refiere toda una literatura polémica, llamada de los *correctores,* que indica el progreso del pensamiento de Santo Tomás en el curso de las décadas que siguieron a su muerte. Se señalaron entonces entre sus partidarios dos ingleses: GUILLERMO DE MAKELFIELD y RICHARD KLAPWELL; un Maestro de Saint Jacques, JEAN QUIDORT, y el Superior General de la Orden, HERVÉ de NÉDÉLEC.

El primer comentario propiamente dicho de la *Suma Teológica* fue hecho por un Regente de Toulouse, JEAN CAPRÉOLUS († 1444), quien escribió las *Defensiones theologicae Divi Tomae.*

Durante ese tiempo, Santo Tomás había sido canonizado por Juan XXII, el 18 de julio de 1323. Sería declarado Doctor de la Iglesia Universal por San Pío V, el 21 de abril de 1557.

2. Los grandes comentadores de Santo Tomás y las controversias teológicas de los siglos XVI y XVII.

Después de un período de escasa fecundidad, el movimiento de los estudios escolásticos renació con nuevo vigor, al principio del siglo XVI. En la literatura tomista esta renovación se tradujo, sobre todo, en la producción de toda una serie de comentarios de la Suma, la cual —por lo menos en las escuelas dominicanas—, se había convertido en el libro de texto ordinario. Los maestros tomistas más célebres de esta época son:

a) *Maestros Dominicos.*

CAYETANO (1468-1534). Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, hombre de notable actividad intelectual y que desempeñó funciones de primer orden: Superior General de los Predicadores, de 1507 a 1510; legado del Papa en Alemania, en 1517. Escribió cerca de 150 obras, de las cuales 120 fueron opúsculos teológicos. Se le conoce sobre todo por su recto comentario de la *Suma,* en el cual se esfuerza, con rigurosa precisión y gran claridad, en seguir lo más cerca posible el pensamiento de Santo Tomás. Su tomismo, muy ortodoxo en su conjunto, guarda cierta libertad, no sin cometer algunos atrevimientos. La obra de Cayetano se presenta, en buena parte, como una defensa de Santo Tomás en contra de la metafísica del siglo XIV; se ven notoriamente aludidos el prenominalismo de Durand de Saint-Pourçain y la filosofía de Duns Escoto.

SILVESTRE DE FERRARA (1476-1538), conocido sobre todo por su excelente comentario del *Contra Gentiles.*

Bajo el impulso de FRANCISCO DE VITORIA (1480-1546), debía desarrollarse con los Predicadores de Salamanca un movimiento de pensamiento teológico tomista particularmente brillante. Como la filosofía no está en esto interesada sino menos directamente, nos será suficiente con dar los nombres de los principales maestros en cuestión: *Melchor Cano* (1509-1560); *Domingo Soto* (1494-1560); *Pedro de Soto* (1518-1563); *Bartolomé de Medina* (1528-1580); *Domingo Báñez* (1528-1604).

Lugar aparte debe concederse aquí a JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644) quien, además de un valioso *Cursus theologicus,* dejó un *Cursus philosophicus* en donde se encuentra una exposición metódica, relativamente completa, de la filosofía especulativa. Discípulo indudablemente fiel y profundo de Santo Tomás, no teme desarrollar el pensamiento de éste en los puntos en que es menos explícito. Siempre será provechoso recurrir a él, en filosofía tomista, a condición de que no se atribuya con demasiada prontitud y uniformemente al maestro lo que fue dicho por su comentador.

b) *Maestros jesuitas*

Habiendo ordenado San Ignacio a sus hijos seguir —no sin cierta libertad— el pensamiento del Doctor Angélico, no se tarda en ver nacer entre los jesuitas todo un importante movimiento de filosofía y de teología tomistas. Entre los nombres que ilustraron este movimiento hay que citar, de manera especial, a: Francisco Toledo (1532-1596), Luis Molina (1536-1600), Gabriel Vázquez (1551-1604) y Leonardo Lessius (1554-1623).

En filosofía es necesario retener sobre todo el nombre de Francisco Suárez (1548-1617). Profesor en la célebre Universidad portuguesa de Coímbra y autor de numerosas obras, Suárez escribió el primer gran tratado escolástico de Metafísica independiente del texto de Aristóteles: sus *Disputationes metaphysicae*. De Espíritu conciliador, Suárez se esfuerza en seguir una línea intermedia en que, aunque inspirándose en Santo Tomás, no teme acoger algunas ideas de origen escotista o nominalista. Su bien informado y claro eclecticismo tuvo una enorme influencia sobre la enseñanza posterior de la escolástica. Queda sólo por decir que, ciertamente, Suárez no representa más que un tomismo, si no pervertido, al menos sí diluido o disminuido.

c) *Maestros Carmelitas*

Desde el punto de vista de la teología tomista, debería darse un lugar de notable importancia a los Carmelitas de Salamanca, los "Salmantinos", a causa del importante *Cursus theologicus* que ellos compusieron. Los 20 volúmenes de esta obra —escrita entre 1631 y 1701— son el fruto de la colaboración de cuatro o cinco profesores. Este curso, un tanto prolijo y difuso es, en su conjunto, fiel a Santo Tomás, aun cuando contiene algunas tesis personales.

3. El movimiento tomista contemporáneo.

Sabido es que, después de un período de retroceso —durante el siglo XVIII y principios del XIX—, la vida intelectual de la Iglesia renació con intensidad. En un documento que tuvo gran repercusión, la encíclica *Aeterni Patris* (1879), el Papa León XIII da la consigna del re-

torno a Santo Tomás. Está fuera de nuestros alcances presentar, aun en forma esquemática, la historia de un movimiento ideológico que todavía conmueve profundamente a la Iglesia. Sus resultados doctrinales —que pronto se vinieron a aumentar con los de las investigaciones históricas y críticas, cada vez más activas— han sido sin duda muy considerables.

V. Elementos bibliográficos

1. Obras de Santo Tomás.

Además de la edición *Piana* (1570-1571), que es la primera compilación de las *Opera omnia,* se pueden señalar las otras dos colecciones completas, actualmente en uso:

La llamada edición de *Parma* (1862-1873) en 25 volúmenes.

La edición *Vivès,* de París (1871-1880 y 1889-1890), en 34 vols.

La edición crítica definitiva será la *Leonina,* de la cual han aparecido, hasta ahora, solamente 16 volúmenes, conteniendo las dos *Sumas* y los comentarios a la Lógica y a la Física. La *Suma Teológica* va acompañada del comentario de Cayetano; el *Contra Gentiles,* del comentario de Silvestre Ferrara.

Ediciones parciales ordinarias de numerosas obras de Santo Tomás se encuentran, ya en *Lethielleux* (París), ya en *Marietti* (Turín).

En relación a las traducciones francesas, es necesario señalar cuando menos la *Somme théologique* de las Ediciones de la *Revue des Jeunes* (alrededor de 60 volúmenes, ya aparecidos o en preparación, con texto, traducción y notas explicativas).

Para Aristóteles, el lector francés podrá remitirse a las traducciones de Tricot (París, Vrin), que pueden ser suficientes (escritos de Lógica, *De Anima, Metafísica* y algunos escritos de Física).

2. Exposiciones generales de la filosofía de Santo Tomás.

Para una iniciación general, se pueden recomendar en primer lugar, en nuestro idioma, las obras de tres maestros universalmente reconocidos:

A. D. Sertillanges, diversos trabajos y particularmente *Saint Thomas d'Aquin* (2 vols., 2a. ed. París, Aubier, 1940).

J. Maritain, *Eléments de philosophie; I. Introduction; II. L'ordre des concepts* (París, Téqui, 1920-1923), y la síntesis que constituyen *Les degrés du savoir* (París, Desclée de Brouwer, 1935).

E. Gilson, *Le Thomisme* (París, Vrin, 5a. edición, 1944).

Entre los manuales de filosofía tomista en francés, nos contentaremos con señalar: el *Traité de Philosophie* de R. Jolivet (I, Lógica y Cosmología; II, Psicología; III, Metafísica; IV, Moral) (Lyon, Vitte, 1939 en adelante), el *Manuel de Philosophie thomiste* de H. Collin, reeditado por R. Terribilini (I, Lógica, Ontología, Estética; II, Psicología. París, Téqui, 1949-1950).

La Universidad de Lovaina ha empezado la publicación de un conjunto de cursos de inspiración tomista. Al principiante le será provechoso consultar, sobre todo, la *Introduction à la philosophie,* de L. de Raeymaeker (1a. ed., Lovaina, 1938).

3. Cuadros y repertorios.

Existe un cuadro ideológico de la obra de Santo Tomás, la *Tabula aurea* de Albert de Bergame (los dos últimos volúmenes de la Ed. Vivès).

Para la bibliografía general relativa al tomismo, cf. Mandonnet y Destrez, *Bibliographie thomiste* (París, 1921). Después de 1923, el *Bulletin thomiste* (Le Saulchoir) da una bibliografía razonada y crítica de todas las publicaciones que se refieren a Santo Tomás y su doctrina.

NOCION GENERAL DE LA FILOSOFIA

I. Naturaleza de la Filosofía

En su sentido más general, la filosofía no es otra cosa que lo que comúnmente se entiende por sabiduría. La denominación misma de filosofía se remontaría a Pitágoras, quien, por modestia, y considerando que la sabiduría no podía convenir propiamente más que a Dios, reclamó para sí solamente el título de "philosophos", o sea, de amigo de la sabiduría.

Si creemos lo que está expresado al principio de la *Metafísica,* la investigación filosófica tendría como origen el deseo innato de saber, deseo que se traduce en el asombro o admiración que se experimenta ante las cosas que no se entienden aún, pero que se quisieran comprender. Partiendo de este hecho, vamos a precisar, con Aristóteles, la noción de filosofía, distinguiéndola progresivamente de las otras grandes formas de saber: el conocimiento vulgar y experimental, las ciencias y la teología.

1. Filosofía y experiencia.

a) En el grado del todo inferior del conocimiento —hace notar Aristóteles al principio (*Metaf.,* A, c. I, 980 a 19)—, nos encontramos la sensación, que nos es común con los animales. Ya en ellos, la sensación posee mayor o menor perfección, según que se acompañe o no de memoria; de la memoria, en efecto, nace, por acumulación de recuerdos, la *experiencia.*

Con el hombre nos elevamos más alto, hasta el nivel del arte y del razonamiento. El *arte* aparece cuando, de

una multitud de nociones experimentales, se desprende un solo juicio universal aplicable a todos los casos semejantes. En efecto, formar el juicio de que tal remedio ha curado a Calias, atacado de tal enfermedad, después a Sócrates, y después a otros muchos, individualmente considerados, es el hecho de la experiencia; pero declarar que tal remedio ha sanado a todos los individuos atacados de la misma enfermedad, eso pertenece al arte. Con el arte, nos encontramos en el plano del conocimiento verdaderamente racional, que se distingue del grado inferior del saber en que no se conforma ya con la simple constatación de la existencia de hechos, sino que se da también la razón explicativa o la causa de ellos. La *ciencia,* que se encuentra en el mismo nivel, agrega al arte el carácter de conocimiento desinteresado. El sabio busca el saber por el saber mismo, sin preocuparse directamente de su utilidad o de su atractivo.

De estas consideraciones se deduce que la filosofía, que es eminentemente ciencia, es un conocimiento por las causas:

philosophia est cognitio per causas

b) En el mismo orden de ideas, en nuestros días se ha pretendido precisar las relaciones de la filosofía con el *sentido común,* que es también una forma no científicamente elaborada de conocimiento.[1] Baste aquí con reproducir la conclusión del estudio que J. Maritain dedicó a este tema (*Éléments de Philosopie Thomiste,* I. *Introduction générale à la philosophie,* pp. 87-94): "La filosofía no está fundada en la autoridad del sentido común, tomado como consentimiento general o como instinto común de la humanidad. No obstante, ella proviene del sentido común si en éste se considera la inteligencia de los principios inmediatamente evidentes. La filosofía es superior al sentido común, como el estado perfecto o "científico" de un conocimiento verdadero es superior al estado imperfecto o 'vulgar' de este mismo conocimiento. Sin embargo, la filosofía puede ser juzgada —por accidente— por el sentido común".

---

1 No se trata aquí del *sentido común,* como sentido interno, según el significado que le da originalmente Santo Tomás (N. del T.).

Al expresarse de esta manera Maritain pretende colocar a la filosofía tomista —a la cual se refiere— entre las afirmaciones simplistas de la escuela escocesa y ciertas pretensiones de la crítica moderna. Siendo el estado superior y científico de la posesión de los principios, la filosofía no tiene que buscar otro fundamento que ella misma. Empero, ella se encuentra de acuerdo y en continuidad con el conocimiento vulgar de esos mismos principios. De aquí se puede concluir —como anteriormente— que la filosofía se distingue de las formas ordinarias del saber por su carácter de ciencia o de conocimiento explicativo.

2. Filosofía y ciencias.

La filosofía es una ciencia, pero también hay otras disciplinas que merecen este nombre: las matemáticas o la física, por ejemplo. ¿Cómo se distinguen entre sí estas formas del saber?

Para Aristóteles, la diferencia estriba en que la filosofía no explica por las mismas causas que las ciencias particulares. En efecto, las causas se encuentran ordenadas jerárquicamente. Hay causas inferiores y causas de nivel más alto. Cuando yo descubro una causa, puedo buscar la causa de la causa, y así sucesivamente... De este modo es como yo explicaría, sucesivamente, el eclipse por la interposición de la luna; esa interposición, por las leyes mecánicas del sistema solar; esas leyes por la gravitación; ésta, quizá por la estructura de la materia, y la materia por Dios. La Filosofía es, en este orden de investigación, la explicación por las causas más elevadas, por las primeras causas, es decir, por causas que se bastan a sí mismas y más allá de las cuales no hay qué investigar. Esta es la razón formal por la cual la Filosofía se distingue de las ciencias particulares. Rigurosamente hablando, esta definición no convendría propiamente más que a la Metafísica; sin embargo, se puede hacer extensiva a todos los dominios del saber: Lógica, Cosmología, Psicología, en que, por algún sesgo, se alcanza el nivel superior de explicación.

Por otra parte, hay que subrayar que las causas más elevadas son al mismo tiempo las más universales. La gravitación, por ejemplo, explica más hechos que "x" ley

particular de astronomía, pero Dios, que está en la cúspide, lo explica todo. No hay, por lo tanto, absolutamente nada que no esté comprendido dentro del objeto de la Filosofía, la cual tiene, en consecuencia, la máxima extensión. Así podemos ahora decir, en conclusión, que "la Filosofía es el conocimiento por las primeras y universales causas":

sapientia est cognitio per primas et universales causas.

Se encontrará una exposición desarrollada de esta doctrina al principio de la *Metafísica* (A, c. 1-2; cf. Coment. de Santo Tomás, I, l. 1-3). Está excelentemente condensada en el siguiente texto del *Contra Gentiles* (III, c. 25):

> "En todo hombre existe un deseo natural de conocer la causa de lo que percibe. Así es que a consecuencia de la admiración que los hombres experimentan frente a las cosas que contemplan, y cuyas causas ignoran, se ponen a filosofar. Una vez descubierta la causa, descansan. Y la búsqueda no se detiene sino hasta que se llega a la primera causa, porque al conocerla es cuando se cree conocer de manera perfecta".
>
> "Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quosque perveniamus ad primam causam, et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus".

b) Habiendo distinguido entre Filosofía y Ciencias, nos queda por precisar sus relaciones mutuas. Este problema, demasiado complejo, quizá no sea convenientemente elucidado en una simple introducción. Digamos brevemente que, por una parte, la Filosofía, a título de sabiduría, tiene cierto poder de *organización* superior, e igualmente de apreciación de resultados, o de *juicio,* frente a las ciencias inferiores; y que, por otra parte, estas ciencias con-

servan en el interior de sus dominios su *autonomía,* en cuanto al método que se ha de utilizar y a su modo de acción. Esta solución, según dice Maritain (*op. cit.,* p. 70), es también un término medio entre las afirmaciones extremas de aquellos que colocan, como Descartes, a las ciencias particulares en continuidad inmediata con la Filosofía, y aquellos para los que la Filosofía no tendría nada en común con las ciencias.

De hecho, la línea divisoria entre la filosofía y las ciencias está lejos de permanecer constante. En la Antigüedad y en la Edad Media, la Filosofía tuvo la tendencia a absorber el conjunto de conocimientos científicos. Todas las ciencias de la naturaleza le pertenecían. Sólo las matemáticas y, en otro orden, las artes técnicas, podían valerse de una existencia relativamente independiente. En ese cuerpo unitario del saber científico, la Metafísica posee, sin duda, un carácter eminente. Ella constituye la Filosofía primera, teniendo la física por su parte, en Aristóteles, el rango de filosofía segunda. Después del Renacimiento, el saber se fragmentó aún más. Al lado de los filósofos aparecieron los sabios —en el sentido moderno de la palabra—, e independientemente de la filosofía, se multiplicaron las disciplinas particulares, pretendiendo no depender más que de ellas mismas. Después de las matemáticas, fueron primero las ciencias de la naturaleza las que reclamaron un estatuto autónomo. En nuestros días, con el establecimiento de una psicología o de una sociología científica, la especialización ha alcanzado el dominio mismo de las cosas del espíritu.

3. Filosofía y Teología.

La filosofía ha reclamado siempre las prerrogativas de ciencia suprema. Es una sabiduría, *sapientia.* Pero los cristianos conocen otra sabiduría que tiene para ellos mayor valor, la teología. ¿Habrá entonces dos sabidurías?

a) *Distinción entre la filosofía y la teología.* — Por principio, no hay ni puede haber más que una sola Sabiduría, que es la del mismo Dios. Pero como existen, desde el punto de vista de la creatura, dos órdenes, el orden na-

tural y el orden sobrenatural, se debe reconocer en el hombre la existencia de dos ciencias supremas correspondientes: la sabiduría natural y la sabiduría sobrenatural. Lo que distingue formalmente a estas dos sabidurías es su luz, *lumen:* la primera, la filosofía, se encuentra bajo la *lumen rationis,* y la segunda, la teología, bajo la *lumen fidei.* La filosofía examina las verdades en cuanto éstas son accesibles a la razón, y la teología, en cuanto son reveladas. De aquí resulta que teniendo su luz propia, y por consiguiente, sus propios principios, la filosofía es una ciencia autónoma y que, por remontarse hasta la primera causa, merece en justicia el título de sabiduría. Sin embargo, la filosofía es inferior a la teología porque no llega a Dios sino indirectamente, a partir de las creaturas, y sobre todo porque la *lumen rationis* es menos elevada que la *lumen fidei.*

b) *Relaciones entre la filosofía y la teología.* — Proviniendo de una misma fuente, que es la Sabiduría Divina, y teniendo objetos que coinciden parcialmente (ciertas verdades son comunes a la razón y a la fe), filosofía y teología tienen necesariamente relaciones recíprocas. Tres importantes afirmaciones las pondrán de relieve.

Hay *armonía entre las dos sabidurías.* En razón de su origen común —la sabiduría divina—, la filosofía y la teología no pueden contradecirse frente a un mismo objeto. No existen dos verdades, como lo han sostenido, más o menos abiertamente, los averroístas. Como se dice comúnmente, hay armonía entre la razón y la fe.

La teología tiene un poder extrínseco de regencia sobre la filosofía. A título de sabiduría suprema, la teología puede ejercer y de hecho ha ejercido sobre la filosofía una doble influencia. En primer lugar, una *influencia positiva,* de *dirección,* en cuanto ella propone a la filosofía soluciones o problemas en los cuales ésta no había pensado. Así fue como, por ejemplo, históricamente, hicieron su entrada al plano de la especulación racional el problema de la creación y la correlativa afirmación de la absoluta dependencia de las creaturas con relación a Dios. Se debe especificar, no obstante, que esta influencia de dirección, por más real o eficaz que sea, permanece en cierto modo

extrínseca a la filosofía, la cual conserva sus principios y su método. En segundo lugar, una *influencia negativa* de *defensa*. Sin necesidad de intervenir en el proceso mismo de la reflexión filosófica, la teología tiene —a título de sabiduría suprema— el derecho de juzgar las conclusiones de aquélla, y por consiguiente de declararlas falsas si ellas son manifiestamente contrarias a sus verdades fundamentales. Evidentemente, este poder de la teología no se refiere más que a las proposiciones filosóficas que tienen alguna relación con el dato revelado.

La filosofía le proporciona a la teología su instrumento racional. La filosofía, a su vez, presta servicio a la teología proporcionándole el conjunto de instrumentos racionales que le son necesarios para constituirse en ciencia. Como en esta función permanece siempre subordinada a la ciencia de lo revelado, se dice que ella obra entonces a título de servidora de la teología, *ancilla theologiae*.

c) *Notas históricas.* — Este problema de las relaciones entre la filosofía y la teología —que aquí no se ha podido más que esbozar—, ha sido objeto de continua reflexión a través de la historia del pensamiento cristiano, y no podía ser de otro modo, puesto que el espíritu humano se sentía atraído por dos fuerzas al mismo tiempo.

Hasta el siglo XIII, el pensamiento cristiano occidental se vio representado sobre todo por esa gran corriente especulativa que, remontándose al Doctor de Hipona, es conocida bajo el nombre de agustinismo. Se piensa entonces teológica o cristianamente, utilizando sin duda las fuentes del pensamiento racional, pero sin tener el cuidado de desarrollarlo sistemáticamente. La teología absorbe en cierto modo a la filosofía, aun cuando el límite de estos dos saberes sigue siendo un tanto incierto. El redescubrimiento de la Física y la Metafísica de Aristóteles, en el siglo XIII —situando a los cristianos, por vez primera, frente a un poderoso sistema racional—, es motivo de una gran perturbación de los espíritus. El problema de las relaciones entre las dos sabidurías se plantea de manera muy aguda. Santo Tomás habrá de solucionar esta crisis, dándole a la filosofía su estatuto autónomo de ciencia en forma

muy clara, sin sustraerla por ello, evidentemente, a la regulación suprema de la sabiduría revelada. No carece de interés señalar que, en nuestros días, este problema ha sido nuevamente objeto de vivas discusiones en Francia, suscitadas por algunos artículos en los cuales Brehier pretendía, erróneamente, que la filosofía medieval no era una verdadera filosofía porque había sido elaborada bajo el imperio del dogma (cf. sobre este debate, *La philosophie crétienne,* Juvisy, 1933).

d) *Conclusión: definición de la filosofía.* — Si tomamos nuevamente todos los elementos que acabamos de precisar, uno por uno, distinguiendo sucesivamente la filosofía, de la experiencia, de las ciencias y de la teología, tendremos como resultado una fórmula completa esta vez:

> "La filosofía es el conocimiento por las primeras y más universales causas, obtenido bajo la luz natural de la razón".
>
> ...*Philosophia est cognitio per primas et universales causas sub lumine naturali rationis.*

e) *Ciencia especulativa o ciencia práctica.* — Se plantea una última dificultad. Hasta aquí hemos considerado a la filosofía más bien bajo el aspecto de conocimiento desinteresado o de ciencia especulativa, pero ¿no se ve en ella también, comúnmente, un arte de vivir, o sea, una ciencia esencialmente práctica? ¿No hay de hecho en ella una dualidad de objeto que compromete necesariamente la unidad del saber? Es preciso responder a esta dificultad haciendo notar que el último principio del orden especulativo es, al mismo tiempo, el primer principio del orden práctico: todas las líneas de la causalidad y de la explicación se juntan en él. Dios, concretamente, es, al mismo tiempo, causa del ser y del obrar, y uno y otro encuentran en El su razón de ser. No existe, pues, más que una sola sabiduría, que es al mismo tiempo especulativa y práctica. Aclaremos, no obstante, que en las condiciones de hecho del destino del hombre, que es sobrenatural, la filosofía moral es por sí sola incapaz de determinar

el objeto último de la vida y de indicar los medios que permitirán alcanzarlo eficazmente (cf. **Texto II**, pág. 202).

II. División de la filosofía

1. División según Aristóteles y Santo Tomás.

Aristóteles y en pos de él Santo Tomás nos han dejado una teoría de la organización del saber que, a pesar de algunas incertidumbres, es firme en sus puntos fundamentales.

a) *División general.* — La división más general del saber es la que se encuentra en la *Metafísica* (E, c. I), y que en otras partes se repite, en ciencias especulativas, prácticas y técnicas (literalmente "poiéticas", de *poiein,* hacer). Las ciencias especulativas o teoréticas son las que no tienen otro fin que el conocimiento desinteresado. Las ciencias prácticas y las ciencias técnicas están ordenadas a la acción. Las primeras conciernen a la acción humana o moral (diríase inmanente, porque tal acción no sale del sujeto) ; en tanto que las segundas se refieren a la actividad exterior o al hacer (acción transitiva, es decir, que pasa a otro ser) : son las ciencias técnicas o —en el sentido más amplio dado aquí a ese término— las artes. Así aparecen, en Aristóteles, las divisiones supremas del saber. Este es, claro está, el punto de vista de la finalidad, que las diferencia.

Santo Tomás adoptó esta división general, unificando a veces los dos últimos grupos que, teniendo uno y otro una finalidad práctica, tienen una particular afinidad. Pero en el libro primero de su comentario sobre las *Eticas,* en un texto notable, él distingue un cuarto orden de conocimientos filosóficos, la *rationalis philosophia* (lógica), Aristóteles no la había mencionado en su clasificación, sin duda porque la consideraba más bien como el instrumento general, *organon,* de la filosofía, más bien que como una de sus partes. Sea lo que fuere, he aquí lo que dice Santo Tomás:

> "Es lo propio del sabio poner el orden. Porque la sabiduría es la perfección suprema de la razón, de la que

lo propio es conocer el orden... Ahora bien, un orden puede referirse a la razón de cuatro maneras diferentes. Hay un orden que la razón no establece sino que no hace más que considerar; tal es el orden de las cosas de la naturaleza. Hay otro orden que la razón establece, considerándolo (considerando facit) en su propia actividad, por ejemplo, cuando ella ordena sus conceptos unos en relación con otros, y los signos de esos conceptos, que son palabras dotadas de significado. El tercer orden es el que la razón establece en las operaciones de la voluntad al considerarlas. Finalmente, el cuarto orden es el que la razón establece en las cosas exteriores de las que ella es la causa, al considerarlas, como en un armario o en una casa. Y como la actividad de la razón se perfecciona por medio de un hábito, se debe decir que existen ciencias diferentes, que corresponden a los diversos órdenes a los cuales la razón se aplica propiamente. En efecto, corresponde a la filosofía de la naturaleza tomar como objeto el orden que la razón humana contempla pero no hace... El orden que la razón humana establece, considerándolo, en su propio acto, depende de la filosofía racional (lógica)... El orden de las acciones voluntarias pertenece a las especulaciones de la filosofía moral... Por último, el orden que la razón establece, considerándolo, en las cosas exteriores que construye la razón humana, se refiere a las artes mecánicas".

Poniendo aparte el caso de la lógica que puede ser considerada, ya sea como el instrumento de toda la filosofía (Aristóteles, habitualmente), ya sea como una ciencia especial (Santo Tomás, en el texto precedente), este cuadro corresponde en rigor a la clásica división tripartita, según el aristotelismo, y nosotros podremos, en definitiva, atenernos a la clasificación siguiente:

Rationalis philosophia vel Logica (ciencia u organón).
Philosophia speculativa

Philosophia practica activa: Moralis philosophia
factiva: Artes

b) *División de las ciencias teoréticas.* — No menos importante es la subdivisión que hace Aristóteles de las cien-

cias teoréticas o especulativas en tres partes, según lo que se llama *los tres grados de abstracción.* Esta división no tiene por principio la distinción externa o material de los seres, sino que es una distinción de naturaleza inteligible o noética: el grado de inmaterialidad. Mientras más inmaterial es un objeto de ciencia, es decir, elevado por encima de las condiciones de la materia, es más inteligible en sí, y el conocimiento que de él se tiene es de un grado superior. En la filosofía de Santo Tomás, el fundamento profundo y la razón propia de la inteligibilidad, así como de la capacidad intelectual, es la inmaterialidad. Por eso, en la escala de los seres cognoscentes, los hombres son superiores a los animales, y los ángeles, a su vez, son superiores a los hombres.

Asentado esto, veamos cómo se definen los tres grados de abstracción, y en consecuencia las tres grandes partes de la filosofía teórica que les corresponden. El primer esfuerzo de la inteligencia abstractiva consiste en considerar las cosas sensibles independientemente de sus características individuales: al hombre, por ejemplo, sin aquello que es propio de cada hombre en particular. En ese caso, yo abstraigo de "tal materia" o de la "materia individual" —*a materia signata vel individuali*—, aunque conservando las características sensibles comunes —*materia sensibilis.* A este primer grado de abstracción corresponde la filosofía de la naturaleza o cosmología, o sea, la física de Aristóteles. El segundo esfuerzo de la inteligencia abstractiva consiste en considerar las cosas independientemente de sus cualidades sensibles y de sus movimientos, para no retener más que las determinaciones de orden cuantitativo: figura geométrica, relaciones numéricas, etc... Sin embargo, aún se conserva en este nivel aquello que, en la materia, se refiere al orden cuantitativo, la materia inteligible —*materia intelligibilis*—. A este segundo grado de abstracción corresponden las ciencias matemáticas. Finalmente, la inteligencia abstractiva considera las cosas independientemente de toda materia, no conservando más que las determinaciones absolutamente inmateriales: abstracción separativa de la materia inteligible y del movimiento —*a materia intelligibili et motu*—. Al tercer grado de abstracción corresponde la metafísica (filosofía primera o teología, se-

gún las denominaciones de Aristóteles). Santo Tomás concluye (*Metafísica,* VI, 1. I, no. 1166):

> "Hay pues tres partes en la filosofía teorética, la matemática, la física y la teología, que es la filosofía primera".
> ... *tres ergo sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia quae est philosophia prima*" (cf. **Texto III**, p. 206 - **Texto XI**, p. 265).

2. Clasificaciones modernas y escolástica.

En la filosofía moderna, el problema de la clasificación de las ciencias se ha complicado y desarrollado considerablemente. Se encuentra fuera de nuestras intenciones detenernos en la historia de esta renovación. No obstante, no podemos desentendernos totalmente de ciertas concepciones que —proviniendo de sistemas más recientes— han terminado por obrar harto profundamente en la doctrina tradicional que hemos expuesto, para que ésta haya resurgido de allí transformada.

a) En el comienzo del proceso del cual vamos a hablar, debe colocarse la gran influencia que ha ejercido la clasificación del filósofo alemán Wolff (siglo XVIII). Wolff, en sus famosos manuales, distinguía desde luego tres grandes géneros de conocimiento: el conocimiento histórico (experimental), el conocimiento filosófico y el conocimiento matemático. Por este hecho, las matemáticas se ven excluidas de la filosofía. En la filosofía propiamente dicha, Wolff distingue nuevamente tres partes: física, psicología y teología. A continuación, considerando que nuestra alma tiene dos facultades principales, la inteligencia y, la voluntad, y que ellas pueden igualmente equivocarse, Wolff comisiona a otras dos partes de la filosofía para gobernarla: la lógica para la razón y la filosofía práctica para la voluntad. Por último, notando que existen nociones generales comunes a toda la filosofía, todavía pone aparte una sección especial, la ontología. Así pues, las principales partes de la filosofía son, en el orden en el cual es conveniente estudiarlas: la lógica, la ontología, la física, la cosmología, la

teología natural y la filosofía práctica. Habría mucho que decir sobre esta clasificación y sobre los principios que la inspiraron. Sea suficiente, por ahora, tener en cuenta que ella introdujo dos innovaciones importantes: la división de la física en una cosmología y en una psicología claramente separadas, y la de la metafísica en ontología y en teodicea. De aquí en adelante, numerosos manuales, incluso de filosofía aristotélica, adoptarán estas subdivisiones y estas denominaciones.

En la época contemporánea, nuevos campos del saber filosófico han tenido la tendencia a constituirse de manera independiente; pensamos especialmente en la sociología, que se ha desarrollado mucho, y en la crítica del conocimiento. Aún aquí, la escolástica ha pensado que debe mostrarse complaciente.

b) ¿Qué se debe pensar, en tomismo puro, de esta evolución de la clasificación recibida de la antigüedad? Nada prohibe, ciertamente —Aristóteles lo había hecho ya—, hacer subdivisiones e inclusive multiplicarlas en los grandes planos del saber; pero algunas de estas subdivisiones pueden ser hechas de manera inoportuna, aventurándose así a comprometer la solidez del edificio.

No hay duda, por ejemplo, de que la constitución, universalmente aceptada ahora, de una psicología separada de la filosofía de la naturaleza, si se justifica, tiene el inconveniente de encubrir la continuidad, no menos real, de estas dos disciplinas. De consecuencia aún más inoportuna resulta la división de la metafísica —la única sabiduría de los antiguos—, en ontología, teodicea, y algunas veces la crítica. Cuando menos en este punto, su uso, que tiene su origen en Wolff, debe ser abandonado. Debe haber una sola ciencia suprema, que tiene valor crítico, y se termina, como en su término natural, en Dios: la metafísica.[1] Teniendo en cuenta estas observaciones, se puede ordenar una exposición moderna de la filosofía de Santo Tomás de la siguiente manera:

---

1 Actualmente, la mayor parte de los filósofos tomistas aceptan la subdivisión de la metafísica sin que por ello pierdan de vista su unidad. A mi juicio, este es más bien un problema didáctico. (N. del T.).

I Lógica (ciencia propedéutica)

II Filosofía de la Naturaleza - Psicología (en continuidad)

III Metafísica (incluyendo teodicea y crítica)

IV Moral y Sociología

LOGICA

INTRODUCCION

I. Definición de la lógica

Es natural al hombre dirigirse por la razón. Pero esta facultad no ejerce su gobierno solamente sobre las actividades que le son exteriores y que dependen de otras facultades, tales como la voluntad o la sensibilidad: ella dirige también sus propios actos, y en este gobierno como en los demás, es ayudada por una técnica especial, el arte racional o lógica, que la hace apta para cumplir su función con éxito. De una manera general, se puede definir este arte con Santo Tomás: "el arte que dirige al acto mismo de la razón, es decir, que nos hace proceder, en este acto, con orden, fácilmente y sin errores" (*Poster. Analyt.*, I, 1. I, no. 1).

> *ars... directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat.*

Empero, la actividad racional, objeto de la lógica, interesa a otras partes de la filosofía. Si, por ejemplo, yo he llegado a la conclusión de que el alma es inmortal porque, no siendo compuesta, es incorruptible, he tocado una cuestión metafísica, la de la inmortalidad del alma; he asentado un hecho de conciencia, cuyo análisis podrá reclamar el psicólogo, y al mismo tiempo he puesto en juego las leyes lógicas del razonamiento. Estos tres puntos de vista, formalmente distintos, se encuentran en toda actividad del espíritu. Es por lo tanto indispensable definir con mayor

precisión la lógica, y en consecuencia distinguirla de la metafísica y sobre todo de la psicología, con las cuales se tiene la tendencia a confundirla con cierta facilidad (cf. **Texto IV**, p. 215).

1. El objeto formal de la lógica.

a) *Preliminares.* — La definición es lo que nos manifiesta la esencia o la naturaleza de una cosa, lo que ella es: *quid est.* En los seres de la naturaleza, la definición designa principalmente la *forma,* que es el principio de determinación. La definición de las facultades y de las disposiciones que se refieren a su ejercicio (técnicamente los "hábitos") se obtiene a partir del *objeto,* el cual desempeña, en el caso, un papel análogo al de la forma en cuanto a las substancias materiales. Se dice que las facultades y sus disposiciones operativas son especificadas por sus objetos, así como los seres de la naturaleza lo son por su forma: *potentiae vel habitus specificantur ab objecto.* Así, la vista está especificada por el color, la inteligencia por el ser, el hábito matemático por el ser cuantificado. Esto nos indica que las facultades y el hábito no son, en su esencia, más que tendencias, y que una tendencia no tiene significación sino por el fin o el objeto hacia el cual está orientada.

En la filosofía escolástica se distingue el *objeto material* y el *objeto formal.* El objeto material está constituido por la realidad total que se encuentra frente a la facultad o al hábito: por ejemplo, las cosas visibles para la vista. El objeto formal es el punto de vista preciso, elegido por la facultad o el hábito: el color, en el ejemplo precedente. Una misma realidad material puede ser examinada desde varios puntos de vista diferentes, pero solamente el objeto formal puede servir de principio de especificación: la nariz roma, por ejemplo, bajo su aspecto físico o según su curvatura geométrica.

Puesto que la lógica es una disposición de una facultad operativa, la inteligencia, es decir, un hábito, se definirá —como las realidades de su orden— por su objeto, y en consecuencia por él se distinguirá de las demás disciplinas.

b) *El objeto formal de la lógica es el ente de razón lógico o las segundas intenciones.*

Aclaremos, para empezar, lo que debe entenderse por ente de razón. Santo Tomás (*Metafísica,* IV, l. 4, no. 574) distingue dos modalidades esenciales del ser: el ser de la naturaleza, o ser real, y el ente de razón. El ser real es el que existe o puede existir independientemente de toda consideración del espíritu. El mundo que me rodea, con todas sus posibilidades efectivas de transformación, pertenece a la realidad del ser, y ora se piense, ora no se piense, todo eso existe. El *ente de razón* es el que —siendo representado a la manera de un ser real— no puede existir independientemente del pensamiento que lo concibe. Así ocurre con las privaciones, las negaciones y cierto número de relaciones. El número negativo y el género animal no existen, como tales, sino en la inteligencia que se los representa. Los escolásticos distinguen el ente de razón con fundamento en la realidad —*cum fundamento in re*— y el ente de razón sin fundamento en la realidad —*sine fundamento in re*—. El primero, aun cuando no existe verdaderamente más que en el espíritu, tiene un fundamento objetivo; en cambio, el segundo es una construcción puramente subjetiva. El ente de razón se divide en *negaciones y relaciones.* Esta división es esencial y necesaria, no pudiendo ser el ente de razón sino una cosa que, por su naturaleza, se oponga a la realidad, o bien la categoría más extrínseca y por lo mismo más independiente de la substancia que es la relación.

El *ente de razón lógico* pertenece a esta última categoría de la relación de razón. Designa el objeto de nuestro pensamiento considerado en el conjunto de relaciones que ese mismo objeto recibe en el espíritu por el hecho de ser concebido por éste. Si yo formo, por ejemplo, los conceptos de "hombre" o de "animal", éstos no existen, como tales —desde el punto de vista de su universalidad—, en la realidad. Igualmente, si yo pronuncio este juicio: "el hombre es un animal", el término "hombre", en su función de sujeto, y el término "animal" considerado como predicado, no tienen realidad, evidentemente, más que en el espíritu que juzga. De cualquier manera, debemos señalar

que estos conceptos no existen sin un fundamento en la realidad, en la cual corresponden a un orden real de naturalezas y de individuos.

Ahora se ve con mayor claridad cómo el punto de vista propio de la lógica se distingue del de la metafísica y del de la psicología. Como el metafísico o el físico, el estudioso de la lógica se encuentra dirigido hacia el objeto del conocimiento, pero no lo estudia en su naturaleza o en sus propiedades: lo considera únicamente según el orden de las relaciones que lo sitúan en la vida racional. Como el psicólogo, el lógico observa la actividad del espíritu, pero mientras que el primero se detiene en el aspecto subjetivo del pensamiento, o en su cualidad física, el lógico no retiene más que el orden objetivo engendrado por su propio funcionamiento: *ordo quem ratio considerando facit in proprio actu,* dice Santo Tomás.

Se podría decir, en terminología escolástica, que la psicología considera primeramente el *concepto formal,* es decir, la idea en cuanto actividad del espíritu; la metafísica o la física, el *concepto objetivo* en su contenido de realidad positiva, y la lógica, el *concepto objetivo* también, pero en cuanto se encuentra ordenado por el pensamiento. Así, en el ejemplo anteriormente propuesto de la demostración de la inmortalidad del alma, el metafísico se interesará por la relación de naturaleza que une la incorruptibilidad y por lo mismo la inmortalidad al alma; el psicólogo, por los actos realizados por la inteligencia, y el lógico por las condiciones formales de la disposición de los tres conceptos: de alma, como sujeto; de inmortalidad, considerado como predicado, y de incorruptibilidad, en su función de término medio.

Para concluir diremos, al amparo de las explicaciones precedentes, que la metafísica considera el objeto pensado, la psicología el pensamiento del objeto, y la lógica el objeto en el pensamiento.

c) El objeto de la lógica es caracterizado también, a menudo, por la expresión de *segundas intenciones.* ¿Qué debemos entender por ello? Las *primeras intenciones* designan nuestros conceptos considerados en su relación inmediata con la realidad o en su aptitud para representarla; co-

rresponden a la visión directa del espíritu sobre las cosas. Por *segundas intenciones* es necesario entender esos mismos conceptos en las relaciones objetivas que les competen por el hecho de ser pensados. El concepto de "hombre", por ejemplo, considerado como primera intención, expresa la realidad misma de la naturaleza humana; como segunda intención, designa esta naturaleza humana en su carácter de idea universal que ha adquirido en el espíritu. La filosofía del ser real se detiene en las primeras intenciones. La lógica continúa hasta las segundas intenciones, que no son otra cosa que el ente de razón lógico.

2. La lógica, ciencia y arte.

Tradicionalmente se ha planteado esta pregunta: ¿es la lógica una ciencia o un arte? Para Aristóteles, la ciencia es el conocimiento desinteresado por las causas, *cognitio per causas,* y el arte, el conocimiento en cuanto que regula la actividad exterior, *recta ratio factibilium.* Ciertamente, no se le puede negar a la lógica el título de ciencia, puesto que ella pretende ser una explicación por las causas, y aun por las causas últimas. El silogismo, por ejemplo, se verá justificado por la reducción a los primeros principios de la vida del espíritu. Así pues, la lógica nos da un conocimiento científico de las actividades racionales. No obstante, la lógica es asimismo y aun más bien un arte, porque es normativa y se ordena a regular la actividad del espíritu. Santo Tomás, que reconoce en la lógica las prerrogativas y el título de ciencia —*rationalis scientia*—, la ve de preferencia en su función de arte; y aun es ella el arte por excelencia, que dirige a las otras artes: *ars artium.* La denominación de Organón o de instrumento, que ha prevalecido para designar el cuerpo de los escritos lógicos de Aristóteles, va de acuerdo con esta interpretación. La lógica aparece pues, en definitiva, en el peripatetismo, más como una introducción a la filosofía, como una propedéutica, que como una de sus partes integrantes. Todo lo que acabamos de decir destaca claramente en el texto del Comentario de Santo Tomás sobre los *Segundos Analíticos* (I, 1. I, nos. 1-2), del que hemos citado ya un fragmento:

"...Es necesario que haya cierto arte que dirija el acto mismo de la razón, gracias al cual el hombre pueda proceder en dicho acto con orden, facilidad y sin error. Tal es el arte lógico o ciencia racional, el cual es racional no solamente en el sentido de que es conforme a la razón, lo cual es común a todas las artes, sino también por el hecho de que se refiere al acto mismo de la razón como a su materia propia. Y es por lo que, al dirigirnos en el acto de la razón, de donde todas las artes proceden, parece ser el arte de las artes".

"...ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars logica, id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune; sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium; quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt".

II. División de la Lógica

1. Las tres operaciones del espíritu.

La lógica, como se ha visto, es la ciencia y el arte de la actividad racional del espíritu. El acto propio de esta actividad es el razonamiento, es decir, el "discurso" organizado, por el cual se progresa en el conocimiento de la verdad. Pero hay otros actos u otras operaciones que también entran como elementos en la estructura del razonamiento. La tarea que urge, de inmediato, es distinguir y definir estas diversas actividades, lo cual nos proporcionará un primer principio para la división de nuestra ciencia. Un análisis elemental permite distinguir tres operaciones del espíritu.

La *simple aprehensión*, acto simple del espíritu, que se aplica a un objeto simple o concebido como tal. Es la actividad elemental de la vida del intelecto, aquella por

la cual se obtienen meras nociones tales como "hombre", "cuadrúpedo", "blanco".

El *juicio,* acto igualmente indiviso, pero que se aplica a un objeto complejo: nombre-verbo o sujeto-cópula-predicado. Ej.: "la lluvia cae", "ese muro es blanco". No hay juicio sin que existan cuando menos dos términos, pero el juicio no por eso deja de ser una actividad simple, puesto que es la afirmación o la negación de la unidad misma de esos dos términos. Comúnmente, Santo Tomás designa esta operación con las expresiones significativas de "compositio" y de "divisio", según que el juicio sea afirmativo o negativo.

El *razonamiento,* objeto principal de la lógica, es un acto complejo con referencia a una materia compleja. Es, esencialmente, un avance, un progreso del espíritu, a partir de verdades reconocidas, para la adquisición de nuevas verdades. Sirva de ejemplo este razonamiento dispuesto en forma de silogismo:

> Todo ser que se dirige por la razón es libre;
> El hombre se dirige por la razón;
> Luego el hombre es libre.

Como se puede ver, de las dos verdades reconocidas en las dos primeras proposiciones, yo paso a la adquisición de la tercera verdad que se encuentra expresada en la conclusión.

Tales son las tres operaciones del espíritu. Resulta fácil reconocer que el razonamiento —tercera operación mental— está esencialmente constituida por juicios —segunda operación mental— y que éstos, a su vez, están formados por simples aprehensiones —primera operación mental.

Algunos autores modernos, impresionados por el lugar excepcionalmente importante que desempeña el juicio en la vida del espíritu, han pretendido hacer de él la actividad elemental y primera del pensamiento. En esta concepción, la primera operación mental desaparece, o por lo menos no aparece sino como un recorte abstracto del juicio, el cual queda como el único acto real y completo. Es necesario reconocer con estos autores que el juicio cons-

tituye, desde cierto punto de vista, la actividad más perfecta del espíritu. ¿No tiene el mismo raciocinio un juicio-conclusión como término? Pero no menos cierto es que, anteriormente al juicio, la simple aprehensión sigue siendo la actividad elemental del pensamiento, y una actividad psicológicamente discernible. En efecto, el juicio es esencialmente la síntesis de dos términos preexistentes, y ¿cómo podría tener realidad esta síntesis, si los términos que ella presupone no han sido aprehendidos primero?

Si se tienen en cuenta las distinciones que acabamos de establecer, se podrá dividir la lógica en tres partes, correspondiendo cada una a una de las tres operaciones del espíritu, de las cuales las dos primeras serán como una introducción a la tercera.

Lógica de la simple aprehensión;
Lógica del juicio;
Lógica del raciocinio.

Esta división corresponde al orden mismo del Organón de Aristóteles, quien trata: en las *Categorías,* de la simple aprehensión; en el *Perihermeneias,* del juicio; y en los *Analíticos* y libros siguientes, del raciocinio (cf. Santo Tomás, *II Analíticos,* I l. 3, nos. 4-6, y *Perihermeneias,* I, l. 1, nos. 1-2). He aquí este último texto que resume muy bien lo que acabamos de decir.

> "...hay una doble operación de la inteligencia; por una parte, la llamada 'intelección de los indivisibles' (indivisibilium intelligentia). Esta facultad aprehende la esencia de cada cosa en sí misma. La otra operación es la de la inteligencia que compone y que divide. Se debe agregar una tercera operación, la del raciocinio, en la cual la razón, partiendo de lo conocido, se dirige a la búsqueda de lo desconocido. De estas operaciones, la primera está ordenada a la segunda, dado que no puede haber composición y división más que entre objetos de simple aprehensión. La segunda, a su vez, está ordenada a la tercera, ya que es necesario que se parta de alguna verdad conocida —a la cual la inteligencia

da su asentimiento— para llegar a la certeza sobre las cosas ignoradas.

Siendo la lógica denominada la ciencia racional, se sigue necesariamente que sus consideraciones deben tener por objeto lo que se refiere a las tres operaciones de la razón. De aquello que concierne a la primera operación de la inteligencia, a saber, de lo que es concebido por una simple aprehensión de esta facultad, trata Aristóteles en el libro de los *Predicamentos*. De lo que se refiere a la segunda operación, es decir, de la enunciación afirmativa y negativa, trata él en el libro del *Perihermeneias*. Por último, de las cosas que son relativas a la tercera operación, trata Aristóteles en los *Primeros Analíticos* y libros siguientes, en donde se estudian el silogismo considerado en sí mismo y las diversas especies de silogismos y de argumentaciones de las que se vale la razón para ir de una cosa a otra".

La tradición aristotélica y también —en gran medida— la lógica moderna han adoptado esta división del "ars logica" según las tres operaciones de la razón. Pero desde otro punto de vista propuso Aristóteles otra distinción —la de la materia y la forma en el raciocinio— que interfiere con la precedente, no sin complicar las cosas, sobre todo por el hecho de que la escolástica posterior extendió su uso a toda la lógica.

2. Lógica formal y lógica material.

El objeto principal de la lógica es el raciocinio, ya que las otras operaciones mentales son consideradas sobre todo en cuanto que le aseguran a este último sus elementos. Pero el raciocinio puede ser examinado desde dos diferentes puntos de vista. Consideremos, en efecto, este silogismo:

Todo lo inmaterial es inmortal;
El alma es inmaterial;
Luego el alma es inmortal.

Para que este razonamiento sea justo, es necesario que la secuencia de las proposiciones que lo componen (su forma) sea correcta. En segundo lugar, es necesario que

cada una de sus proposiciones tomada por separado (su materia) sea lógicamente verdadera. Así es que habrá condiciones formales y condiciones materiales de la exactitud de un razonamiento. El propio Aristóteles consagró esta distinción al tratar, en dos obras diferentes —los *Primeros* y los *Segundos Analíticos*—, de estas dos clases de condiciones. Santo Tomás, por su cuenta, la adoptó, justificándola de la manera siguiente:

> "... La certeza del juicio que se obtiene al término de un proceso resolutivo viene, o bien solamente de la forma del silogismo, de lo cual se ocupa el libro de los *Primeros Analíticos*, que tiene por objeto el silogismo considerado en sí mismo; o bien, por otra parte, de su materia, por el hecho de haber utilizado proposiciones evidentes y necesarias en sí mismas, lo cual es objeto de estudio en el libro de los *Segundos Analíticos*, que trata del silogismo demostrativo".

Por extensión, como ya lo dijimos, se aplicó esta distinción a toda la lógica, incluída la de la simple aprehensión y la del juicio. Esta aplicación nos parece discutible. Si es cierto, en efecto, que el razonamiento entraña condiciones de verdad formales y materiales distintas, y si se pueden distinguir inclusive en el juicio —como Santo Tomás mismo hace ver— estas dos clases de condiciones, no se ve cómo podría decirse lo mismo respecto de simples términos. Así es que la distinción entre lógica formal y lógica material no tiene aplicación universal; prácticamente, es preferible no tomarla en cuenta, con Aristóteles, más que para el estudio del razonamiento.

Los autores que han generalizado esta distinción en lógica formal y lógica material, a menudo llaman a la primera *Lógica Menor* y a la segunda *Lógica Mayor.* En realidad, esta división respondía sobre todo a una cuestión de dificultad de los problemas tratados y por lo mismo de orden pedagógico, siendo los de la Lógica Menor más sencillos y fáciles de comprender que los que se reservaban para la Lógica Mayor. Esta precaución de dejar para más adelante los problemas más arduos, se explicaba, de hecho, por el placer de sobrecargar las Lógicas Mayores, así cons-

tituidas, de discusiones metafísicas que allí casi ya no estaban en su lugar.

3. Subdivisiones de la lógica del raciocinio.

El Organón comprende toda una serie de libros consagrados al raciocinio, divididos desde el punto de vista de la materia.

Los *Primeros Analíticos* tratan ex professo del raciocinio formal. Este raciocinio es esencialmente —para Aristóteles— el *silogismo* o *deducción,* aun cuando en varias ocasiones él hace mención de otro tipo de razonamiento: la *inducción*, que él no estudia sino brevemente, pero que atraerá mucho la atención de los modernos. Una exposición completa de la lógica formal del raciocinio debe, pues, incluir dos secciones que traten, respectivamente, del silogismo y de la inducción.

Los *Segundos Analíticos,* los *Tópicos,* la *Refutación de los Sofismas* y, analógicamente, la *Retórica* tratan de las condiciones materiales del raciocinio. El primero de estos libros estudia la *demostración científica,* aquella que, partiendo de premisas verdaderas, llega a una conclusión igualmente verdadera. El segundo trata de la *demostración probable,* la cual, no valiéndose sino de premisas probables, sólo puede conducir a una conclusión también probable. La *Refutación de los Sofismas* considera de manera especial los raciocinios que, teniendo apariencia de verdad, son, no obstante, falsos, ya sea por vicios de forma, ya sea por defectos debidos a la materia. Santo Tomás precisa todo esto en el siguiente texto de los *Segundos Analíticos* (I, l. I, nº 5):

> "Existe, en efecto, un proceso de la razón que conduce a lo necesario, en el cual no es posible que se falte a la verdad: por este proceso se alcanza la certeza científica. Existe otro que llega a la verdad en la mayor parte de los casos, pero sin que esto sea necesario. Existe, en fin, un tercer proceso en el que la razón se aparta de la verdad por haber descuidado algún principio que hubiese sido necesario tomar en cuenta".

Teniendo en cuenta todas estas distinciones, e incluyendo la *Retórica,* arte de la persuasión oratoria, cuya estructura lógica es, según Aristóteles, paralela a la de los otros tipos de razonamiento, hemos obtenido —tomando la lógica en su conjunto— el siguiente cuadro sinóptico, el cual nos servirá de guía para este curso:

I. *Los elementos del raciocinio*

1. La simple aprehensión (cap. I.)
2. El juicio (cap. II).

II. *Teoría del raciocinio*

1. El raciocinio formalmente considerado { El silogismo (cap. III.) / La inducción (cap. IV).
2. El raciocinio materialmente considerado { Demostración científica (cap. V). / Demostración probable (cap. VI). / Persuasión oratoria (cap. VI).
3. La argumentación sofística (cap. VI).

4. El pensamiento y su expresión verbal.

Aún queda por resolver —en esta introducción— un último problema, y es el que se refiere a las relaciones entre el pensamiento en sí mismo y los signos —orales o escritos— mediante los cuales se expresa. Es evidente que la lógica tiene por objeto esencial la actividad propia del espíritu, sus operaciones mentales. Sin embargo, ella no desdeña la utilización, en su propio campo, de todo el sistema de signos exteriores que viene como a reforzar su actividad. Estos dos estudios, el del pensamiento en su realidad espiritual y el de su expresión verbal, no pueden, por otra parte, sino ser solidarios, ya que los signos exteriores no tienen otra finalidad que la de manifestar, tan fielmente como sea posible, la actividad del intelecto. Debemos agregar que el estudio del discurso verbal, que es más fácilmente analizable, será de gran ayuda para el examen de

los movimientos más fugaces de la vida del pensamiento que él quiere expresar.

Salvo indicaciones especiales, lo que se dirá de los signos en este curso valdrá proporcionalmente para el pensamiento y viceversa. Aclaremos que, en el uso ordinario de la lógica, se designarán a veces, con el mismo término, la operación mental y el signo verbal correspondiente, mientras que en otros casos se emplearán palabras diferentes. El siguiente cuadro sinóptico da, para cada una de las operaciones del espíritu, el vocabulario correspondiente a los dos niveles de expresión.[1]

OPERACIONES	PENSAMIENTOS	EXPRESIONES VERBALES
1. Simple aprehensión.	concepto	término
2. Juicio	proposición o juicio	proposición
3. Raciocinio	raciocinio o argumentación	raciocinio o argumentación

III. Bibliografía

Los textos fundamentales son: los libros del Organón de Aristóteles y los correspondientes comentarios de Santo Tomás sobre el *Perihermeneias* y los *Segundos Analíticos.*

De las obras clásicas de la escuela tomista se deberá atender, sobre todo, a la *Logica* del *Cursus philosophicus* de Juan de Santo Tomás.

Como introducción francesa recomendamos en particular: *L'Ordre des Concepts,*[2] t. II de los *Éléments de*

---

1 Para mayor claridad en la interpretación del cuadro sinóptico, se les podría dar a la segunda y tercera operaciones mentales el nombre de *juicio psicológico* y *raciocinio psicológico,* en relación con las *operaciones,* y de *juicio lógico* y *raciocinio lógico,* en relación con los *pensamientos,* según se puede desprender del análisis que el autor hace, en páginas anteriores, del ente de razón lógico (ver pp. 57-59). (N. del T.).

2 Esta obra está traducida al español bajo el título de *El Orden de los Conceptos,* por la Editorial Club de Lectores, Buenos Aires, 1965 (N. del T.).

Philosophie de J. Maritain (París, Téqui, 1923). Debemos decir, de una vez por todas, que en algunos puntos nuestro curso es deudor de esclarecimientos aportados por esta última obra.

CAPITULO I

LA PRIMERA OPERACION DEL ESPIRITU

I. La simple aprehensión

El elemento más simple que entra en la composición del raciocinio es el concepto o término. La primera pregunta que se plantea a este respecto es la de su formación o de la operación por la cual se constituye; y es, como ya se sabe, por la simple aprehensión. En forma general se define así esta operación: el acto por el cual la inteligencia aprehende la esencia de una cosa —*quidditas*— sin afirmar o negar nada de ella.

> *Operatio qua intellectus aliquam quidditatem intelligit, quin quidquam de ea affirmet vel neget.*

a) Esta operación tiene, como primera característica, la *simplicidad*. Simplicidad por parte del *objeto,* en primer lugar. Dicho objeto es la esencia de la cosa, es decir, lo que se expresa cuando se quiere responder a la pregunta *quid est,* ¿qué es esto? Pues bien, se responde con un término simple: es un "hombre", un "animal". De suyo, la esencia es algo simple. A veces, es verdad, se empleará para expresarla un término complejo, "animal racional", "hombre blanco", pero estas complejidades no son objeto de simples aprehensiones sino en cuanto conservan cierta unidad. El objeto de la simple aprehensión siempre es visto bajo un modo de unidad, por lo cual muy pertinentemente ha definido así Santo Tomás esta operación: la inteligencia de

los indivisibles —*indivisibilium intelligentia.* - El acto por el cual el espíritu aprehende esta esencia indivisible de las cosas es simple en sí mismo, es decir, no implica ninguna síntesis, ningún movimiento como el que se encontrará en el juicio y el raciocinio. Es una visión simple: una simple aprehensión.

b) En segundo lugar, este acto se caracteriza por su *modo abstracto.* La quididad representa la naturaleza de una cosa en general, independientemente de sus condiciones de realización en tal o cual individuo; ella designa, por ejemplo, al "hombre", y no a tal hombre en particular, Sócrates o Platón. En este aspecto, la simple aprehensión se distingue de toda visión intuitiva de los seres en su existencia concreta actual. Este modo concreto será —como veremos— característica de la segunda operación mental.

c) Finalmente, la simple aprehensión tiene como propiedad distintiva —en el orden del conocimiento— la de no ser *ni verdadera ni falsa.* Ella no afirma ni niega; aprehende, sin más, el objeto que le es presentado. Por el contrario, el juicio, que siempre implicará afirmación o negación, entrañará necesariamente la calificación de verdadero o de falso. El concepto de "hombre" no es ni verdadero ni falso, mientras que necesariamente es verdadero o falso afirmar: "este animal es un hombre".

d) Terminemos haciendo una importante aclaración. La lectura de Santo Tomás y de los escolásticos deja a menudo la impresión de que —en su mente— la simple aprehensión alcanza y agota de una sola mirada la esencia o naturaleza profunda de las cosas: en el hombre, por ejemplo, aprehendería a primera vista lo que expresa la definición clásica, "el hombre es un animal racional". Esto no es sino una manera simplificada de representarse las cosas. Las primeras aprehensiones de la inteligencia no son, evidentemente, sino muy generales y muy confusas; y sólo lentamente, después de laboriosos esfuerzos, se llegan a precisar y a distinguir los conceptos. De hecho, muchas nociones quedarán siempre mal definidas en nuestro espíritu. Pero en lógica, en que se construye la teoría del raciocinio ideal, no se tiene en cuenta prácticamente esta verdadera im-

perfección de nuestro pensamiento, y se manejan los conceptos como si estuvieran siempre bien determinados. Es importante recordar que esta simplificación de la vida real del espíritu, necesaria para asegurar su funcionamiento lógico, a menudo no expresa sino de manera muy imperfecta la esencia de las naturalezas mismas que se consideran.

II. El concepto

El concepto es aquello que forma o expresa el espíritu en su primera operación. Se distingue del término, escrito u oral, que no es más que su signo exterior. No olvidemos que el lógico se coloca aquí, en su estudio, desde el punto de vista de las segundas intenciones o del ser de razón lógico; así pues, no considera inmediatamente el concepto, ni como acto de la inteligencia, ni en su contenido de realidad, sino en el conjunto de las relaciones de razón que adquiere en el ejercicio del pensamiento.

1. Extensión y comprehensión de los conceptos.

a) *Definición.* — Un concepto presenta, en el análisis lógico, dos aspectos importantes.

En primer lugar, el concepto tiene cierto contenido, por el cual se nos manifiesta y se distingue de los otros conceptos. Salvo en el caso de todas las nociones primeras, este contenido podrá ser determinado en cierto número de notas o de caracteres distintivos. Por ejemplo, en el concepto "hombre" se distinguirán las notas "viviente", "animal", "racional". El conjunto de notas que caracterizan un concepto recibe el nombre de *comprehensión.* De suyo, la comprehensión de un concepto implica todo aquello que expresa su definición: género y diferencia específica. También se pueden incluir allí sus propiedades necesarias. Por lo tanto, la comprehensión será:

el conjunto de las notas que constituyen un concepto y que lo distinguen de los demás.

Si consideramos ahora el concepto en su función universal, vemos que necesariamente tiene relación con de-

terminado número de sujetos: el concepto "animal", por ejemplo, con las diferentes especies de animales y con los individuos que éstas comprenden. Se denominará *extensión:*

al conjunto de sujetos a los cuales conviene un concepto.

Aclaremos que no se trata solamente —en esta definición— de los sujetos actualmente existentes, sino también de todos los sujetos posibles, inclusive de aquellos que no existirán. El concepto de "hombre" se extiende a todos aquellos que poseen, han poseído o podrían poseer la naturaleza humana. Cuando se trata de los individuos, la extensión de un concepto es, pues, indefinida, y no cambia con la variación de su número real.

b) *Relaciones entre la comprehensión y la extensión.* — Como toda la orientación de la lógica puede depender del significado preciso que se le dé a la doctrina de la comprehensión y de la extensión de los conceptos, conviene explicitar todavía más esta doctrina.

Para ciertas filosofías, de tendencia nominalista, la realidad es, ante todo, lo singular, y el conocimiento intelectual la aprehensión de lo singular. En tales concepciones, la extensión se convierte, naturalmente, en el carácter primordial del concepto, no siendo este último sino apenas un nombre común formado por la mente para agrupar a los individuos; y razonar es más bien clasificar. Tenemos aquí lo que se podría llamar una lógica de tipo extensionista.

Para otras, por el contrario, las *realistas,* en el sentido medieval del término, la verdadera realidad es más bien la esencia, la naturaleza de las cosas y el conocimiento aprehendido de las esencias. La comprehensión se convierte, en este caso, en la nota esencial del concepto, que es desde luego la expresión de una naturaleza. Se llega aquí, a la inversa, a una lógica de tipo comprehensionista.

La filosofía de Santo Tomás, que es un *conceptualismo realista,* presenta una posición intermedia, más cercana, no obstante, del realismo. Los conceptos se caracterizan y se distinguen, en primer lugar, por su contenido o por su comprehensión, que es, de hecho, su nota fundamental, pero les es igualmente esencial tener una extensión determinada. Razonar es primordialmente asociar naturalezas,

pero es, al mismo tiempo, clasificar conceptos y sujetos. La lógica de Santo Tomás es, pues, a la vez e indisolublemente, comprehensionista y extensionista. Esta idea se encontrará en el fundamento de una sana teoría del silogismo.

c) *La ley de la comprehensión y de la extensión.* — Es fácil, una vez precisado lo anterior, ver que la comprehensión y la extensión están en razón inversa una de la otra: aumentando la primera, disminuye la segunda, y a la inversa. El concepto de "hombre", "animal racional", tiene, de esta manera, una extensión menor que la de "animal", pero tiene una comprehensión mayor, porque contiene el carácter específico "racional", que no está expresado en el concepto genérico "animal".

2. Las especies de conceptos.

Se pueden dividir y clasificar los conceptos desde muchos puntos de vista diferentes. Nosotros no retendremos aquí sino las distinciones que se refieren inmediatamente a las nociones de comprehensión y de extensión, remitiendo a la teoría del término y a la de los predicables y predicamentos las otras divisiones.

a) *Desde el punto de vista de la comprehensión.* — Se distinguen los conceptos en *simples* y *complejos,* según que el contenido que expresan actualmente sea simple o complejo: "hombre" es un concepto simple; "animal racional", un concepto complejo.

Los conceptos *concretos* y *abstractos.* Los primeros significan la esencia de la cosa con la cosa: "hombre". Los segundos significan la esencia sin la cosa: "humanidad". Esta diversidad depende del modo de abstracción.

b) *Desde el punto de vista de la extensión.* — De suyo, un concepto es universal, es decir, tiene toda su extensión. Pero en el ejercicio del pensamiento se puede ser llevado a restringir esa extensión a solamente una parte de los sujetos a los cuales conviene dicho concepto. Por ejemplo, en lugar de considerar el concepto "hombre" como refiriéndoe a "todo hombre", se retiene sólo una parte de esta colectividad: "este hombre", "algún hombre". Así se llega a la

división que desempeña un papel fundamental en la lógica peripatética:

Concepto universal: extensión no restringida, "todo hombre".
Concepto particular: extensión restringida a un grupo, "algún hombre".
Concepto singular: extensión reducida a uno solo, "Sócrates".

El concepto tomado en toda su extensión es a menudo denominado: *universal distributivo.*

Se distinguen también, desde el punto de vista de los seres, el *concepto colectivo,* que no puede ser realizado sino en un grupo de sujetos: ejército, sociedad; y el *concepto divisivo,* que se encuentra íntegramente en cada sujeto: soldado, socio.

III. El término

No teniendo el lenguaje otra finalidad que expresar el pensamiento, en él debemos naturalmente reconocer los elementos del pensamiento. Así es como al concepto corresponde el término, oral o escrito, que no es prácticamente sino su doble. Lo que se diga de uno, desde el punto de vista lógico, valdrá, salvo reserva especial, para el otro (Cf.: **Texto VI,** pág. 227).

1. Definición del término.

El problema del término y el más general del lenguaje son tratados por Aristóteles en los cuatro primeros capítulos del *Perihermeneias,* y por Santo Tomás en su Comentario a esos capítulos.

a) De una manera general se define el término como: una "voz" (una palabra) que posee un significado según un convenio:

vox significativa ad placitum.

La segunda parte de esta definición subraya el aspecto convencional del lenguaje. En efecto, un signo puede ser

o natural, o convencional. Es natural el signo cuyo significado está incluido en la esencia misma del hecho: el humo, por ejemplo, es signo natural del fuego; el gemido lo es del sufrimiento. Es convencional el signo cuya determinación depende de una elección libre: una rama de olivo no es signo de paz sino convencionalmente. El lenguaje, en su conjunto y en sus elementos, es el tipo mismo del signo convencional.

b) Pero, ¿de qué exactamente es signo el lenguaje? El signo es aquello que representa algo diferente de sí mismo. Para Santo Tomás, lo significado *inmediatamente* por el término es el concepto: yo hablo para expresar mi pensamiento. No es menos cierto que yo hablo sobre todo para decir alguna cosa, es decir, para hacer conocer una realidad. Se dirá que, por este motivo, el término significa *principalmente* la cosa expresada por el concepto. A la luz de esta explicación, será necesario entender la fórmula clásica de Santo Tomás:

voces sunt signa conceptuum et conceptus sunt signa rerum.

Se deberá subrayar, además, que los términos —*voces*— no son signos de la misma manera que los conceptos. Los términos no contienen las cosas que significan, sino que solamente conducen a ellas como a algo distinto. Los conceptos, por el contrario, representan las cosas, y aun, desde cierto punto de vista —en cuanto expresan la esencia—, son las cosas que ellos representan. Los escolásticos, y Juan de Santo Tomás en particular, perfeccionaron esta distinción. El término es lo que ellos llaman un signo *instrumental,* mientras que el concepto es un signo *formal.*

2. División de los términos.

Vamos a reconocer —con otras muchas— las distinciones ya hechas a propósito del concepto. Para poner un poco de orden en todas esas divisiones, se puede utilizar una distinción que Santo Tomás propone en el *Perihermeneias* (I, 1. I, No. 5). Los términos, dice, pueden ser considerados desde tres puntos de vista: en cuanto significan absoluta-

mente las simples intelecciones; en cuanto son partes de las enunciaciones o juicios; y en cuanto son elementos constitutivos de los raciocinios. Tomemos esta distinción como base de nuestra clasificación de los términos y por consiguiente de los conceptos:

a) *Los términos considerados en sí mismos.*

Simples *o* complejos
Concretos *o* abstractos
Singulares, particulares, universales
Colectivos *o* divisivos

Cf. supra, *división de los conceptos:*

unívocos, análogos, equívocos
género, especie, diferencia, propio, accidente.
Cf. infra, *universales, predicables.*

b) *Los términos como partes de la enunciación.*

Esta división fue expuesta por Aristóteles en los primeros capítulos del *Perihermeneias.* La primera distinción que es necesario hacer aquí es la de las partes esenciales y las partes accesorias de la enunciación; la lógica no se ocupará prácticamente sino de las primeras. - Las partes esenciales de la enunciación son los términos *categoremáticos* (significativi), que representan alguna cosa directamente y no en cuanto modifican otro término. Ejemplo: "hombre", "blanco", "caer". Se distinguen dos especies: el nombre y el verbo. Las partes accesorias de la enunciación son los términos *sincategoremáticos* (consignificativi), los cuales no tienen significado sino en cuanto se refieren a un elemento esencial del discurso. Son los adjetivos, tomados cualitativamente: "una bella casa"; las preposiciones, los adverbios: "hace mucho calor".

c) *Teoría del nombre y del verbo.*

Estos son, ya lo hemos dicho, los elementos lógicos esenciales de la enunciación. Toda enunciación comprende necesariamente un nombre, por lo menos, y un verbo: dos nombres o dos verbos no constituyen más que un conjunto sin significado propio, mientras que un nombre y un verbo

son suficientes para constituir una verdadera proposición: "la lluvia cae".

El nombre y el verbo se distinguen profundamente por el modo como significan la cosa que representan. El nombre hace abstracción de la existencia en el tiempo; representa las cosas como estables, inclusive si su naturaleza es en realidad cambiante: "hombre", "blanco", "caída". El aspecto *esencia* es el que se encuentra así expresado. El verbo, por el contrario, incluye en su significado la *existencia actual;* representa las cosas en su cambio, en su devenir, como sujetas a modificaciones en el tiempo. Es el aspecto de la *existencia* de las cosas lo que se pone aquí de relieve. El verbo esencial será el verbo *ser,* que contendrán las demás formas verbales de manera al menos implícita. Así, nombre y verbo se combinan y se complementan en el discurso, expresando el primero el aspecto de determinación estable, y el segundo el de la actualidad cambiante de las cosas.

Estamos ahora en condiciones de comprender la definición que se da —sintetizando todas las aclaraciones hechas— de estas dos clases de términos.

> El *nombre* es un término significativo intemporal —en el cual ninguna parte tiene significado por sí sola—, definido y directo: *vox significativa ad placitum, sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita, recta.*

Vox significativa ad placitum expresa la definición misma del término: signo convencional; *sine tempore* indica el carácter distintivo del nombre, que hace abstracción del tiempo o —más profundamente— de la existencia actual; *cujus nulla pars significat separata* excluye los discursos o los términos complejos: aclaremos que por términos complejos es necesario entender aquí aquellos en los cuales cada parte guardaría un significado relativo al conjunto: "chupa-rosa",[1] y no sílabas que, aisladas, tendrían un

1 El autor da como ejemplo, en francés, "chauve-souris", que significa "murciélago". "Chauve", aislado, quiere decir "calvo", y "souris", "ratón" (N. del T.).

significado sin relación con el del todo: "aspa-viento";[2] *finita* excluye los términos que serían indeterminados: Aristóteles da como ejemplo "no-hombre", que no designa, en efecto, nada preciso; *recta* excluye los *casos* de un nombre: "de Filón", "a Filón": estos *casos,* como tales, refieren el término a otro y le impiden así tener significado por sí mismo o como nombre.

El *verbo* es un término significativo con referencia al tiempo —en el cual ninguna parte tiene significado por sí sola—, definido, de tiempo directo, y que se refiere siempre al predicado: *vox significativa ad placitum, cum tempore, cujus nulla pars significat separata, finita et recta, et eorum quae de altero praedicantur semper est nota.*

Vox significativa ad placitum expresa la definición del término; *cum tempore* distingue el verbo del nombre; - *cujus nulla pars significat separata* excluye los verbos compuestos; - *finita* excluye los verbos indefinidos o indeterminados: "no se porta bien", "no está enfermo"; - *recta* excluye los tiempos pasados o futuros; "él se portó bien", "él se portará bien". Esta precisión tiene su importancia, porque nos pone de manifiesto que Aristóteles no quiso referirse —cuando afirmaba que el verbo significa *cum tempore*— a la diversidad pasado - presente - futuro, sino solamente al modo presente. El pasado y el futuro "declinan" del significado propio del verbo; - *et de eorum quae praedicantur semper est nota* excluye el participio y el infinitivo, que pueden referirse tanto al sujeto como al predicado: "vivir es un bien", mientras que el verbo permanece siempre del lado del predicado (Cf.: **Texto VII,** 234).

d) *La división sujeto - cópula - predicado.*

Los términos esenciales de la enunciación son, como lo acabamos de ver, el nombre y el verbo, pero los estudiosos

---

2 Como en el caso anterior, no se puede dar la traducción exacta, ya que "pin-son", cuya traducción es pinzón (un pajarillo), tiene sentido en francés: "pino" y "sonido", pero no en castellano (N. del T.).

de la lógica hablan a menudo de otra división en tres términos: sujeto - cópula - predicado. Esta división, que parece tener su origen en la teoría del silogismo, en donde el sujeto y el predicado son los elementos esenciales, puede ser reducida a la precedente del modo que sigue. El verbo cumple en la proposición una función de lazo de unión entre el nombre sujeto y el nombre predicado; por este motivo, le llamamos cópula. Esta ligazón no es otra cosa que la afirmación misma del ser, explícitamente expresada o implícitamente contenida en el verbo: "el día *es* hermoso", "el sol resplandece" = "es resplandeciente". Así pues, toda proposición puede reducirse al tipo nombre-sujeto, verbo-cópula, nombre-predicado.

La división sujeto-cópula-predicado se distingue, por lo tanto, de la división nombre-verbo en que aquélla pone en claro la función copulativa del verbo y en que separa el nombre-predicado. En cambio, no expresa de manera tan explícita los aspectos de estabilidad y de actualidad que la división nombre-verbo ponía de relieve. Se puede decir que esta división en nombre-verbo es más esencial a la proposición que la otra, porque es necesario siempre que los términos sean explícitos en cuanto a ello, mientras que la cópula y el predicado pueden ser significados por el mismo término. Los escolásticos llaman proposiciones *de secundo adjacente* a aquellas en que cópula y predicado están unidos: "la lluvia cae"; y proposiciones de *tertio adjacente* a aquellas en que son distintos: "el día es hermoso":

e) *Los términos como partes del silogismo.*

Los "términos silogísticos" son los elementos postreros del silogismo o raciocinio deductivo. Son tres: el *sujeto,* el *predicado* y el *término medio.* El sujeto y el predicado son los términos que se vuelven a encontrar en la proposición-conclusión. El término medio toma el lugar del sujeto o del predicado en cada una de las premisas: Ejemplo:

M P
Todo lo que es inmaterial es inmortal
S M
El alma es inmaterial
S P
Luego el alma es inmortal

Se nota que esta división no toma en cuenta la cópula, ni el verbo en su función de cópula. Es que —según veremos a continuación— el silogismo no tiene como función construir —a manera de afirmación— la verdad, sino inferirla a partir de principios supuestamente verdaderos. La cópula no entra, pues, a título de elemento formal en el raciocinio, aun cuando sea necesaria para la formación de las proposiciones que son como su materia.

3. Propiedades de los términos en la proposición.

Poniendo aparte el caso de los términos equívocos (homónimos), que significan cosas muy diferentes (el can, por ejemplo, a la vez animal y constelación), los términos tienen, cada uno, su significado preciso. El término y el concepto de "hombre" representan así uno y otro una misma realidad bien determinada. Pero si consideramos los términos, no ya como signos aislados, sino como partes de determinadas proposiciones, puede suceder que —permaneciendo idéntico su significado— su valor de representación de las cosas se vea modificado en razón de su función en la proposición. Se dirá que un mismo término se toma, según el caso, en "acepciones" diferentes, aunque significando siempre la misma cosa, y representa en realidad, en la mente, cosas diferentes. Por ejemplo, si yo digo: "hombre es una palabra de seis letras" y "el hombre es un animal racional", pretendo expresar siempre por medio de ese término, hombre, la misma realidad exterior; y sin embargo, hago que esta palabra ocupe —en cada una de las proposiciones precedentes— el lugar de cosas diferentes, tanto que no podría legítimamente concluir que "una palabra de seis letras es un animal racional"...

Los lógicos escolásticos, San Vicente Ferrer y Juan de Santo Tomás especialmente, se dieron a la tarea de estudiar sistemáticamente esta variación del sentido de los términos, o más exactamente de su valor de representación —con respecto a su función en la proposición—, y a fijar las reglas de su correcto uso. Para este efecto, distinguieron cierto número de propiedades: *suppositio, ampliatio, restrictio, alienatio, diminutio, appellatio.*

La *suppositio*[1] de un término —para decir algo de la más notable de estas propiedades— designa "la función que tiene éste —permaneciendo idéntico su significado— de ocupar en el discurso el lugar de una cosa por la cual esta substitución es legítima con respecto a la cópula" (Maritain).

> *acceptio termini pro aliquo de quo verificatur juxta exigentiam copulae* (Juan de Santo Tomás).

La segunda parte de esta definición designa el principio según el cual se verificará el valor de suplencia del término: las exigencias de la cópula. Estas exigencias son relativas al tiempo; un verbo en presente, por ejemplo, no pudiendo avenirse a un sujeto que ya no existe, o al modo de realidad, real, posible, ente de razón que se encuentra expresado.

Cuando la realidad representada por el término sujeto concuerda exactamente con la cópula, se dice que se tiene una proposición de *subjecto supponente;* en el caso contrario, se tiene una proposición de *subjecto non supponente.* Así "Adán está en París" será una proposición de "subjecto non supponente", porque el término sujeto, Adán, ocupa el lugar de una realidad que ya no existe, mientras que el verbo expresa una existencia actual. Por el contrario: "Adán es el primer hombre" es una proposición de "subjecto supponente", porque la realidad afirmada por el verbo trasciende el tiempo. - Observemos que no es suficiente que una proposición tenga un sujeto que supla, para que sea verdadera. Ejemplo: "Napoleón fue papa" es una proposición correcta desde el punto de vista de la suplencia, pero que sin embargo no es verdadera. Las reglas de suplencia no hacen más que asegurar la concordancia entre la acepción del sujeto y las condiciones de realidad expresadas por el verbo. - Los autores distinguen en particular:

la *suppositio materialis,* cuando el término no reemplaza más que a sí mismo: Ej.: "Petrus est vox".

---

1 Maritain traduce "suplencia". *El Orden de los Conceptos,* Ed. Club de Lectores, B. Aires, 1965, p. 92 (N. del T.).

La *suppositio impropria,* cuando el término no reemplaza sino metafóricamente la realidad que representa. Ej.: "vicit leo de tribu Juda".

Si el sujeto conserva su sentido propio, se tiene una gran variedad de suplencias. Las principales son:

La *suppositio simplex,* cuando el término (sujeto) se suple por una naturaleza. Ej.: "el hombre es una especie del género animal".

La *suppositio personalis,* cuando el término se suple en cuanto a los individuos que significa, por medio de la naturaleza (universal). Ej.: "todo hombre es animal".

Las reglas de la acepción de los términos se aplican, en los casos que hemos analizado, a los sujetos de las proposiciones. Tendremos también que tratar —hablando de la segunda operación del espíritu— de la acepción especial del predicado, según que las proposiciones sean afirmativas o negativas.

IV. La definición

1. Razón de ser de la definición.

La primera operación del espíritu está ordenada a la aprehensión de la esencia de las cosas, que expresa por medio de conceptos. Pero de hecho, a causa de la debilidad de nuestra inteligencia, nosotros no aprehendemos dicha esencia sino de manera confusa, es decir, no distinta. Es pues necesario utilizar procedimientos auxiliares, para suplir esta imperfección de nuestra primera aprehensión de las cosas. Estos procedimientos, denominados en la escolástica *modi sciendi,* son, para la primera operación del espíritu, la definición y la división. La división permitirá distinguir y ordenar las partes que se encuentran comprendidas en las totalidades confusas que se presentan a nuestro espíritu, mientras que la definición delimitará cada una de las esencias y manifestará claramente su naturaleza. Al término de este trabajo de división y de definición —suponiendo que se pueda alcanzar el objetivo— las nociones se nos presentarán ordenadas, clasificadas, distinguiéndose cada parte de las demás y evidente en sí misma.

2. Naturaleza de la definición.

La definición es una expresión compleja que hace explícita la naturaleza de la cosa o el significado del término:

oratio naturam rei aut significationem termini exponens.

Hagamos algunas precisiones. En primer lugar, la definición no es un término simple. El objeto debe ser *uno* en su esencia, pero como se trata precisamente de aclarar la confusión en la cual esa esencia se ha presentado en un principio, esto no puede realizarse sino mediante un discurso, o alguna frase —*oratio*— o una expresión compleja. Esta expresión está compuesta necesariamente por dos elementos: un elemento *genérico,* o cuasi genérico, que señala el aspecto por el cual el objeto que se ha de definir se asimila a los objetos de la clase superior o género; y un elemento *específico,* o cuasi específico, que declara la diferencia que lo distingue de esos mismos objetos. En la definición del triángulo: "polígono de tres lados", el elemento genérico es "polígono", el triángulo pertenece al género "polígono"; "de tres lados" designa el carácter específico: el triángulo se distingue de los demás polígonos en que es una figura "de tres lados".

En segundo lugar, la definición, aun cuando sea una expresión necesariamente compleja, depende de la primera operación del espíritu y no de la segunda. En la definición no hay ni afirmación de ser, ni —propiamente hablando— verdad o falsedad: hay la simple asociación de una "razón" genérica y de una determinación específica. Algunos juicios habrán podido intervenir en la formación de una definición; aun se podrá enunciar una definición en un juicio: "el triángulo es un polígono de tres lados", pero la definición, como tal, permanece siempre como una simple aprehensión del espíritu.

Por último, no hay definición —propiamente hablando— sino de lo universal. Lo singular, como tal, no puede ser definido: *omne individuum ineffabile.* Esto obedece a que la individualidad depende de condiciones materiales, las cuales tienen una indeterminación radical.

3. Especies de la definición.

La definición tipo es la *definición esencial* por género y diferencia específica: "animal racional". Prácticamente casi no se alcanza este ideal, y nos debemos contentar con definir las naturalezas por caracteres secundarios o más externos. A menudo, esto será por medio de las propiedades: "el fierro es un metal que tiene tal color y que se funde a tal temperatura", etc., o bien, por las causas extrínsecas eficientes o finales: "un reloj es un instrumento destinado a indicar la hora". - Finalmente, nos podríamos contentar con definir el término —*definición nominal*— basándonos en el significado común de las palabras o en su etimología; como estas cosas no carecen de relación con la verdadera naturaleza de las esencias, las definiciones de este tipo conservarán todavía un verdadero interés. Prácticamente, a menudo Aristóteles y Santo Tomás comienzan el estudio de una noción dando su definición nominal. Por ejemplo: "religio" será referido a "religare" —volver a unir—. En un género más fantasioso, citemos las definiciones etimológicas de "monumentum" de "monet mentem", y de "lapis" de "laedere pedem". Podemos ordenar como sigue los principales tipos de definición:

D. nominal: manifiesta el significado del término
D. real: manifiesta aquello que la cosa significa

- *extrínseca:* por las causas exteriores { eficiente / final }
- *intrínseca:* por los elementos necesariamente ligados a la esencia
- *descriptiva:* por las propiedades, por los efectos
- *esencial:*
  - *física:* por las partes físicas, esenciales, materia y forma
  - *racional:* por el género y la diferencia específica.

4. Leyes de la definición.

Son las condiciones a las cuales se debe someter una definición para ser correcta.

La definición no debe contener lo definido.

La definición debe ser convertible con lo definido, es decir, convenir con todo lo definido y sólo con lo definido.

V. La división

1. Definición de la división.

Hemos dicho que, como la definición, la división era un procedimiento lógico que tenía como finalidad suplir la insuficiencia de la mirada inmediata de nuestro espíritu. La definición nos permitía delimitar las esencias particulares y ponerlas de manifiesto; la división distingue los elementos de los conjuntos complejos y confusos que la experiencia nos presenta. Se le puede definir como una expresión compleja que desarticula en sus partes una cosa o un nombre significativo:

oratio rem vel nomen per suas partes distribuens.

Como la definición, la división es una expresión compleja pero que no implica ni afirmación ni negación; pertenece también a la primera operación del espíritu. Se distinguen en toda división tres elementos: el *todo* que se divide, sus *partes* y el *fundamento* de la división. El fundamento designa el punto de vista formal en relación al cual es hecha la división (así, la división en azul, blanco, rojo, tiene como fundamento el color): es, pues, el elemento determinante de esta operación, y en él, prácticamente, será necesario centrar la atención cuando se efectúen las divisiones.

2. Especies de divisiones.

La clasificación de las especies de divisiones es difícil de establecer, tanto a causa de la multiplicidad de los "todos" y por lo tanto de las "partes" que ha sido uno llevado a distinguir, como a causa de las variaciones en el uso de las denominaciones. He aquí lo que parece ser lo más comúnmente admitido:

a) El todo lógico —*totum universale*— se divide en sus partes subjetivas —*partes subjectivae.* Es la división misma

de lo universal, en sus géneros y especies subordinadas. Las partes del todo lógico no se encuentran sino en potencia en el todo, y no son actualizadas sino por la división: el universal "animal", por ejemplo, no contiene más que potencialmente los caracteres distintivos de las diversas especies animales.

b) El todo actual —*totum essentiale*— se divide en sus partes esenciales —*partes essentiales:* partes físicas (materia, forma); partes racionales (género, diferencia específica).

c) El todo cuantitativo o integral —*totum integrale*— se divide en sus partes integrantes —*partes integrales:* la casa en sus partes, el cuerpo en sus miembros.

d) El todo virtual o potestativo —*totum potentiale*— se divide según sus diversas virtualidades o funciones —*partes potentiales.* Esta es una división del orden de las potencias activas, de la cual Santo Tomás hará un gran uso en teología, como también de la división en partes integrantes. Se dirá, por ejemplo, que las partes potenciales del alma son la parte vegetativa, la parte sensitiva, la parte racional, o que las siete órdenes son las partes potenciales del sacramento del Orden, o que una virtud tiene tales partes potenciales.

e) Al lado de estas especies de división, que son llamadas *per se,* porque el fundamento es tomado en la cosa misma que se divide, tenemos las divisiones accidentales —*per accidens*—, es decir, las divisiones que se fundan sobre un elemento adventicio. Los autores distinguen en este orden los tres casos siguientes:

El sujeto dividido por sus accidentes: el hombre en blanco, negro, etc.

El accidente por sus sujetos: el blanco en nieve, papel, etc.

El accidente por sus accidentes: el blanco en dulce, amargo, etc.

3. Leyes de la división.

Que todas las partes igualen al todo.
Que ninguna parte sea igual ni mayor que el todo.

Que el fundamento de una división sea el mismo frente a todas sus partes (ninguna parte debe incluir a otra. N. del T.).

VI. Universales, predicables, predicamentos

El libro de las *Categorías* que se refiere más especialmente a la primera operación del espíritu, tuvo en la Edad Media una buena suerte extraordinaria. Esta le viene de haber sido, hasta el siglo XIII, uno de los más raros escritos de Aristóteles que se hayan conservado. Pero las cosas se complican por el hecho de que este libro fue generalmente utilizado con una introducción que el neoplatónico Porfirio (s. III d. C.) había compuesto para él. Esta introducción, la famosa *Isagoge,* era leída, por otra parte, en la traducción que Boecio había dejado de ella. Ahí se encuentra un estudio de cinco términos generales: género, especie, diferencia, propio, accidente (de donde el subtítulo, *De quinque vocibus*), que han sido llamados: los *Predicables.*

Las circunstancias quisieron que la atención de los filósofos medievales se detuviera en una simple frase del pequeño libro de Porfirio, en la cual se encontraba planteado el problema de la realidad o de la objetividad de las ideas universales. Este problema fue también entonces de tal manera discutido, que se ha podido afirmar —no sin verdad— que fue el asunto a propósito del cual se dividieron las grandes tendencias especulativas de esa época. Las *Categorías* de Aristóteles entraron, pues, en la escolástica recargadas como de un doble prefacio: el pequeño tratado de Porfirio-Boecio y el conjunto de discusiones que sobre el problema de los universales se le agregó. De ahí provino la costumbre escolar de tratar sucesivamente de los universales, los predicables y los predicamentos (categorías). Los autores reservan de ordinario estos asuntos para su Lógica Mayor; nosotros los trataremos aquí en el marco mismo de la primera operación del espíritu, dejando, por lo demás, a las otras partes de la filosofía extensas exposiciones extrañas a la lógica que a menudo se apiñan aquí.

1. Los universales.

a) *Estado del problema.* — El texto Porfirio-Boecio, que está al principio de la querella de los universales, está redactado así:

> "En lo que concierne a los géneros y las especies, ¿subsisten en sí mismos, o solamente están contenidos en las puras concepciones intelectuales? ¿Son substancias corporales o incorporales? Y, por último, ¿están separados de las cosas sensibles en que están implicados, encontrando en ellas su consistencia? Yo me abstendré de precisarlo".
>
> "Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive substantia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo".

Las tres preguntas que se plantea aquí Porfirio, y que por lo demás se rehusa a resolver, hacen referencia por igual a la realidad y a la objetividad de las ideas universales. Se notará sin dificultad que las dos últimas dependen —en su solución— de la primera, alrededor de la cual se ha centrado todo el debate: las ideas de género y de especie (los universales) ¿subsisten en sí mismos, es decir, en la realidad, o no tienen existencia sino en la inteligencia? Este es propiamente un problema de metafísica, el cual no interesa a la lógica sino en la medida en que ayuda a comprender mejor la naturaleza del universal. Por lo tanto, sólo lo trataremos aquí en forma muy sucinta, y más bien a manera de conclusión.

b) *Definición del universal.* — De un modo general, se puede definir el universal como una cosa que es apta para reconocerse en muchas:

> *unum aptum inesse multis.*

El universal representa algo así como el elemento común de un conjunto de sujetos que son llamados subalternos suyos y a los cuales, en consecuencia, puede ser atribuido:

así, "animal" es un universal en relación con las diferentes especies animales; "hombre", relativamente a Sócrates, Platón, etc. El universal es el concepto lógico, es decir, la idea en la razón.

Numerosos autores (cf. Juan de Santo Tomás, *Logica,* IIa. Pa., q. 3, Proemium) ponen en disputa —a propósito del universal— estas tres cuestiones que brevemente vamos a considerar:

1. La objetividad del universal.
2. La causa del universal.
3. La propiedad característica del universal.

c) *La objetividad o la realidad del universal.* — Es el problema mismo que está planteado en la *Isagoge:* las ideas generales ¿existen como tales en el espíritu, o fuera del espíritu solamente? Las respuestas a esta cuestión se dividen entre las tres orientaciones filosóficas que ya hemos señalado. Los *realistas,* en la línea de Platón, tenían la tendencia a realizar el universal fuera del espíritu: la verdadera realidad es el "hombre" o la naturaleza humana real. Los *nominalistas,* por el contrario, partiendo de la convicción de que lo real auténtico no se encontraba sino en el individuo —Sócrates, Platón—, tendían, por su parte, a reducir el universal a un simple nombre colectivo, representativo del conjunto de los individuos. La idea de "hombre", por ejemplo, no representaría verdaderamente la naturaleza humana, sino que tomaría solamente el lugar de la colectividad de los hombres en el lenguaje y en el pensamiento. Para el realismo moderado —*el conceptualismo-realista,* como se le dice—, los universales expresan realmente la verdadera naturaleza de las cosas, pero su estado de universalidad no les es conferido sino por el espíritu; bajo este aspecto, sólo existen en el pensamiento. La noción común que yo me formo del "hombre" se reconoce verdaderamente en los hombres reales —Sócrates, Platón, etc.—, los cuales participan de la misma naturaleza humana; pero esta noción no reviste su condición de universalidad sino en el espíritu que la concibe como indistintamente aplicable a todos los individuos hombres. El universal representa realmente las naturalezas, pero vistas en un estado

de subjetividad: el del realismo moderado. Esta doctrina, que es la de Santo Tomás, está resumida así por Gredt (*Logica,* 4a. ed., p. 96):

> *Insunt in mente nostra conceptus vere universales, quibus a parte rei respondet natura his conceptibus expressa. Nihilominus haec natura, ut a parte rei existit, non est universalis sed singularis.*

d) *La causa del universal.* — Todavía se trata de un problema de metafísica del conocimiento o de psicología racional. ¿Por qué operaciones —se pregunta— forma el espíritu un universal?

Por una *abstracción,* en primer lugar. La inteligencia extrae de los singulares, que se encuentran en el origen de nuestro conocimiento, la naturaleza que les es común a todos. Por ejemplo, de la observación de las diversas especies animales se obtiene la noción de "naturaleza animal". Esta noción considerada al término de esta actividad abstractiva del espíritu, es lo que se llama el *universal metafísico.* No es todavía el universal en su estado perfecto, porque la naturaleza considerada —aunque conservando un orden radical en los sujetos de los cuales ha sido extraída— es entonces aprehendida en su aislamiento, como naturaleza pura. Por una especie de *comparación* o de relación, el espíritu vuelve entonces hacia los sujetos de los cuales ha sido extraída la naturaleza universal, y reconoce que esta naturaleza universal conviene a esos sujetos y puede, por lo tanto, serles atribuida. Entonces se tiene el verdadero universal, el *universal lógico,* es decir; el concepto considerado en sus relaciones con sus subalternos. Mientras que el universal metafísico corresponde a las primeras intenciones, el universal lógico es del orden de las segundas intenciones. En lógica, es evidentemente de este tipo de universal del que hay que ocuparse.

e) *La propiedad esencial del universal.* Esta propiedad no es otra que la *praedicabilitas,* o la aptitud esencial para ser predicado. Todo universal, por implicar en su naturaleza misma una relación con sus particulares, puede, por esta razón, serles siempre atribuido. El universal "animal", que ha sido obtenido de los diversos tipos de animales y

que tiene relación con todos los animales posibles, podrá ser atribuido a cualquiera de ellos: "el perro es animal", etc. La aptitud para ser predicado es la propiedad característica o —en lenguaje aristotélico— la propiedad simplemente del universal. Esta aptitud es evidentemente, como todas las entidades lógicas, del orden de la relación de razón. - La atribución o *praedicatio* es el acto por el cual se efectúa esta conexión del universal y de sus sujetos. Pertenece a la segunda operación del espíritu. Los autores (cf. Juan de Santo Tomás, *Logica,* IIa. Pars, q. 5) solían estudiar aquí esta operación; nos parece preferible trasladar su consideración a la operación lógica de la cual es solidaria (Cf.: **Texto V**, p. 221).

2. Los predicables.

La teoría de los predicables se remonta, de manera inmediata, a la *Isagoge* de Porfirio, quien la fijó en el estado en el cual se perpetuaría en adelante; pero la idea de esta teoría y a la vez sus principales elementos habían sido ya claramente expuestos en los *Tópicos* (I, c. 1 y sgts.): los predicables se nos presentan ya allí como los títulos más generales de atribución. Sin entrar en mayores detalles, indicaremos simplemente que la lista aristotélica de los predicables no coincide exactamente con la de Porfirio-Boecio, pues comprende solamente los cuatro predicables: definición, propiedad, género, accidente.

a) *Definición general y división de los predicables.* — Los predicables son las diversas especies de conceptos universales. Esta división tiene su raíz en la propiedad misma del universal lógico: su aptitud para ser predicado. Como, en efecto, las nociones universales convienen a sus subordinados de muchas maneras diferentes, ejercen su función de predicado de manera igualmente diferente, lo cual entraña una diversidad en los conceptos mismos, que se ven, por este hecho, ordenados según diversas especies de "predicables".

Porfirio distinguió cinco especies de predicables: género, especie, diferencia, propio, accidente. He aquí cómo se puede justificar esta división. Hay —ya lo hemos dicho—

tantos predicables como maneras de referirse al sujeto. Ahora bien, un predicado puede representar, o bien la esencia del sujeto, o bien alguna cosa que le sea agregada.

Si el predicado significa la esencia, o la indica toda entera, se tiene la especie, *species:* "hombre" — o significa la parte por determinar de esta esencia, y se tiene el género, *genus:* "animal" — o significa la parte que determina a la precedente, y se tiene la diferencia específica, *differentia:* "racional".

Si el predicado significa alguna cosa que es agregada a la esencia, o bien se trata de alguna cosa que le pertenece necesariamente, y se tiene el propio, *proprium:* "la propiedad de reír", para el hombre; o bien se trata de una cosa que no le sobreviene sino accidentalmente, y se tiene el accidente predicable, *accidens* —que es necesario no confundir con el accidente predicamental—: "ser francés".

b) *Los predicables en particular.*

El *género.* — Puede ser definido así: un universal relativo a particulares diferentes específicamente unos de otros, y que puede serles atribuido expresando su esencia de manera incompleta,

> *universale respiciens inferiora specie differentia et quod praedicatur de illis in quid incomplete.*

La primera parte de esta definición indica la naturaleza misma del género: es un universal cuyos particulares son especies; la segunda parte subraya la propiedad del género, su aptitud para expresar la esencia misma —el *quid* del sujeto—, pero de manera incompleta solamente. Así, "animal" expresa bien la esencia del hombre, pero de manera incompleta; cuando se dice: "el hombre es un animal", se expresa en verdad lo que es, pero incompletamente.

La *especie.* — Es un universal que puede ser atribuido a sus subalternos expresando su esencia de manera completa,

> *universale respiciens inferiora et quod praedicatur de illis in quid complete.*

La especie se distingue del género en que ella expresa completamente lo que son sus particulares; si yo digo:

"Pedro es un hombre", he expresado completamente su esencia.

La *diferencia específica.* — Es un universal que puede ser atribuido a sus particulares a manera de calificación esencial:

universale respiciens inferiora et quod praedicatur de illis in quale quid.

Se notará que la diferencia —como el género y la especie— expresa la esencia del sujeto, su *quid,* pero bajo un modo especial. La diferencia determina el género, lo califica, de donde la precisión *qualis* aplicada al género de atribución que permanece siempre profundamente en *quid:* "el hombre es racional".

El *propio.* — El propio es un universal que expresa, a manera de calificación, alguna cosa que sobreviene accidentalmente a la esencia, pero que le es atribuida necesariamente:

universale quod praedicatur de pluribus in quale, accidentaliter et necessario.

En esta definición, *quale* significa el modo cualitativo de la predicación; *accidentaliter* indica que se trata de un elemento que no es de la especie misma del sujeto; *necessario,* por último, distingue el propio del accidente, el cual no calificará de manera necesaria al sujeto. Hagamos notar que el propio es a menudo definido como: "aquello que conviene al todo, a él solo y siempre",

quod convenit omni, soli et semper.

Esta fórmula, que viene de Porfirio-Boecio, designa el propio en sentido estricto. Para comprenderla, es necesario precisar: *omni individuo y soli speciei.* Con ello se afirma que la propiedad pertenece a toda la especie y a la sola especie. La "capacidad de reír", por ejemplo, se encuentra en todo hombre y solamente en la especie humana. Es —se dirá— lo propio del hombre el poder reír. El propio en este sentido se anuda a la diferencia específica. Si se considera que una especie última se obtiene determinando

progresivamente los géneros más altos por diferencias sucesivas, se podrá decir que una misma especie tiene muchas propiedades, pero solamente aquella que se liga a su última diferencia será verdaderamente su "propio". Así pues, siendo el propio para Aristóteles una modalidad bien determinada, característica de cada esencia, toda la teoría de la demostración científica quedará ligada a esta noción. Aclaremos que lo que se llama comúnmente "propiedades" de una cosa, de un cuerpo, puede unirse al propio e inclusive expresarlo, pero también puede no ser sino una manifestación más o menos exterior.

El accidente predicable. Es un universal que puede ser atribuido a una multitud de cosas de manera cualitativa, accidental y contingente:

> *universale quod praedicatur de pluribus in quale accidentaliter et contingenter.*

Contingenter, en esta definición, marca la diferencia entre el propio y el accidente: el accidente no está ligado necesariamente a la esencia. Es lo que expresa de manera más explícita la definición de Boecio: aquello que se añade o se quita sin que haya corrupción del sujeto,

> *quod adest et abest praeter subjecti corruptionem.*

Dormir, ser blanco o negro, son así accidentales con relación a la especie humana.

c) *El individuo.*

Los géneros y las especies forman una jerarquía de términos, en la cual los más elevados son atribuibles a aquellos que les son inferiores. Hacia lo alto, en el sentido de la universalidad creciente, se llega, como veremos, a los géneros supremos; hacia abajo, se detiene en las especies últimas, así llamadas porque, por debajo de ellas, ya no se pueden encontrar especies subordinadas sino solamente individuos. Los géneros intermedios pueden ser llamados especies en relación a los géneros superiores, pero es a la especie última a la que conviene plenamente el nombre de especie: *species.*

En esta perspectiva, el individuo representa el último sujeto de toda atribución: aquello que no puede ser atribuido a nadie más que a sí mismo, y al cual todas las nociones superiores podrán ser atribuidas. El individuo, por no ser un universal, no es un predicable.

3. Los predicamentos.

Con la cuestión de los predicamentos abordamos el contenido mismo del libro de las *Categorías*. Dicho contenido se divide en tres partes, de las cuales la última es de autenticidad discutida pero generalmente reconocida.

La primera parte (caps. 1-3) es una especie de introducción que comprende diversas distinciones, de las cuales la más importante es la del término en homónimos, sinónimos y parónimos. Los escolásticos han denominado esta introducción: *De antepraedicamentis*.

La segunda parte (caps. 4-9), que constituye el cuerpo del libro, trata de las categorías o predicamentos.

La tercera parte (caps. 10-15), los *Post-praedicamenta* de los escolásticos, está consagrada a nociones generales que dominan la distinción de los predicamentos.

a) *Los términos unívocos, equívocos, análogos.*

Hasta ahora, hemos considerado el concepto como siendo participado de igual manera por todos sus subalternos. "Animal" conviene en todo su significado e idénticamente a las diversas especies animales; la una no es más o menos o de otro modo "animal" que la otra; el hombre, por ejemplo, que el buey. La razón significada por el mismo nombre es idéntica en todos los sujetos. Un término así es llamado por Aristóteles un sinónimo (más tarde se dirá un *unívoco*): es el verdadero universal lógico, que se puede definir así:

> *quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata simpliciter eadem.*

Pero hay otros casos en que el nombre solo es común, mientras que las diversas cosas que significa son muy disímiles: "animal —dice Aristóteles— es tanto un hombre real como un hombre en pintura; estas dos cosas no tienen,

en efecto, en común, sino el nombre, en tanto que la noción designada por el nombre es diferente" (*Categorías,* I, c. 1). De manera semejante, el término "gallus" designa, a la vez, al galo y el gallo. Esos términos son homónimos o equívocos. Se les define así:

> *quorum nomen commune est et ratio per nomen significata simpliciter diversa.*

Un análisis más adelantado mostraría que a ciertos términos corresponden —en los particulares a los cuales son atribuidos— naturalezas o razones que son bajo cierto respecto los mismos, y por otro lado diferentes. Por ejemplo, el término "bueno", aplicado a un hombre, a un problema, a un fruto, significa claramente en cada caso cierta bondad pero que no es del mismo género cada vez: la bondad de un hombre no es idéntica a la de un problema, etc. Se dice que se trata de un término análogo. Tales términos se definirán así:

> *quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter diversa, secundum quid eadem.*

Así pues, desde este punto de vista se pueden distinguir tres especies de términos: unívocos, análogos y equívocos. Estos últimos no representan, por otra parte, ningún concepto definido. Tendremos la ocasión de volver, en metafísica, sobre esta división capital. Que nos sea suficiente aquí formularla de nuevo, con Santo Tomás, en este bello texto (*Metafísica,* IV, 1. I, nº 535):

> "Se debe saber que alguna cosa puede ser atribuida a diversos sujetos de muchas maneras: ya sea según un contenido absolutamente idéntico; se dice entonces que les es atribuido unívocamente (animal, por ejemplo, atribuido a buey o a caballo). Ya sea según un contenido absolutamente diferente; se dice, en este caso, que les es atribuido equívocamente (can, por ejemplo, atribuido a la constelación o al animal). Otras veces, según contenidos que son en parte diversos y en parte no diversos: diversos, si implican maneras de ser diferentes; y *unos,* según que esos modos de ser se refieran

a alguna cosa una e idéntica, y se dice entonces que esto es atribuido analógicamente, es decir, de manera proporcional, en cuanto cada uno es referido, según su manera de ser, a esta cosa una".

"Sed sciendum est, quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas, et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes, quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur, et illud dicitur analogice praedicari id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur".

Aclaremos que Aristóteles, en las *Categorías,* no trató expresamente de los "análogos". Los "parónimos" —*denominativa*—, de los cuales habla, son de cosas que "siendo diferentes de otra por el *caso,* reciben su denominación conforme a su nombre; así, de gramática viene gramático, y de valor, hombre valeroso". Esta denominación no carece de relaciones con la de análogo, pero no le corresponde exactamente.

b) *Los predicamentos.*

La lista de los predicamentos, que tiene en el aritotelismo un lugar tan importante, se presenta, en el primer libro del Organón, como una colección de los modos más generales del ser. Hay enumerados diez en este sitio; en otra parte, la lista se verá un poco reducida. La tradición escolástica ha consagrado la lista completa de diez. He aquí cómo la introdujo Aristóteles (*Categorías*, c. 4, 1 b 25).

"Las expresiones sin ningún nexo significan: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posesión, la acción y la pasión. - Es substancia —para decirlo en una palabra—,

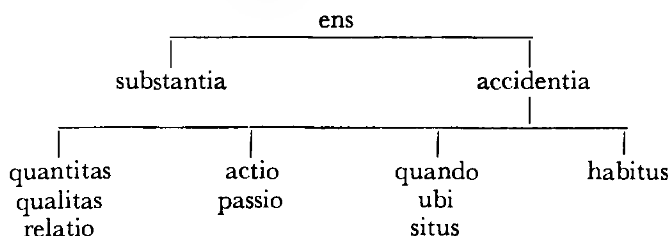
por ejemplo, *hombre, caballo;* cantidad, por ejemplo, *de dos codos de largo, de tres codos de largo;* cualidad, *blanco, gramático;* relación, *segunda mitad, más grande;* lugar, *en el Liceo, en el Foro;* tiempo, *ayer, el año pasado;* situación, *él está acostado, él está sentado;* posesión, *él está calzado, él está armado;* acción, *él corta, él quema;* pasión, *él es cortado, él es quemado*".

Las categorías constituyen como la última respuesta, y la más profunda, a las preguntas que se pueden hacer sobre la naturaleza de las cosas. ¿Qué es eso? Una substancia, una cualidad, se responderá finalmente. - Se ha preguntado cómo constituyó Aristóteles su cuadro de las categorías. Y algunos han pretendido que fue a partir de un análisis de las formas del lenguaje. Nosotros estimamos que si tal análisis pudo, en efecto, dar luz a Aristóteles sobre este punto, parece, no obstante, mejor fundamentado reconocer a este cuadro un origen empírico o inductivo, a partir del dato exterior. - Se ha hecho el esfuerzo, además, de probar que esta tabla de categorías era necesaria y suficiente. Las razones que se dan no carecen, ciertamente, de valor, pero es necesario no olvidar que no se trata sino de una sistematización posterior al descubrimiento de las categorías.

Categoría, en el sentido etimológico de la palabra, significa predicado y, de hecho, nueve de las diez categorías enumeradas por Aristóteles son aptas para convertirse en predicados; sólo la substancia, que designa al primer sujeto, hace excepción. Esta particularidad nos permite dividir el conjunto de las categorías en dos grupos generales, de los cuales el primero no contiene sino una sola categoría, la *substancia,* y el segundo une todas las categorías que pueden ser atribuidas a la substancia: los *accidentes.* Estos pueden ser ordenados, por afinidad, en cuatro clases:

los accidentes fundamentales: cantidad, cualidad, relación;
los que tienen relación a la actividad: acción, pasión;
los que sitúan las cosas: tiempo, lugar, situación;
un predicamento extrínseco: posesión.

Las categorías, divisiones esenciales del ser, pueden, en consecuencia, ser ordenadas de la manera siguiente :



Esta tabla representa lo que se llama la división del ser según los diez predicamentos: *ens dividitur secundum decem praedicamenta.* Esta división se sitúa, desde luego, en el punto de vista metafísico o de las primeras intenciones, y fue ciertamente en este sentido en el que Aristóteles la tomó. Pero puede dársele un significado propiamente lógico, es decir, considerarla desde el punto de vista de las segundas intenciones, lo cual vamos a hacer.

Metafísicamente considerados, los predicamentos expresan los modos generales del ser, pero cada uno de ellos puede, a su vez, ser referido a las modalidades más particulares del ser en el cual se encuentra; la substancia, por ejemplo, a las substancias espirituales, corporales, etc. Se obtiene así la clase de todos los seres que son substancia. Como la substancia y los otros predicamentos son los atributos más elevados, por extensión pueden ser llamados géneros: son los *géneros supremos,* por debajo de los cuales se organizan los géneros menos elevados, hasta las especies últimas. La serie ordenada de los géneros y de las especies, encabezada por uno de los diez predicamentos, se llama *predicamento lógico.* Se puede definir así:

> *series generum et specierum sub uno supremo genere ordinatorum.*

Al subordinarse cada uno de los diez predicamentos una serie de géneros y de especies, se obtiene así una clasificación general en donde toda modalidad de ser tendrá su lugar y que podrá servir de base a las definiciones.

Apresurémonos a precisar que se trata aquí de una visión totalmente teórica y que de hecho no hay nada menos fácil de realizar. Los autores tienen costumbre de representar, para el caso más accesible de la substancia, la serie ordenada de los géneros y de las especies que, partiendo del género supremo, substancia, desembocaría en una de sus especies últimas, el hombre.

La tabla así estilizada es el famoso árbol de Porfirio.

Arbor porphyriana

	Substantia	
materialis		immaterialis
	corpus	
animatum		inanimatum
	vivens	
sensibile		insensibile
	animal	
rationale		irrationale
	homo	
Socrates	Plato	Aristoteles

Este ordenamiento de los géneros y especies de la substancia está ciertamente bien fundado, porque se basa en la diferenciación de las grandes clases o reinos de la naturaleza. Pero no es necesario hacerle decir más de lo que puede. En efecto, no tenemos en él sino una de las líneas del predicamento substancia, aquélla que, por la serie de las diferencias: material, animado, sensible, racional, llega a una sola de las especies de substancias concretas, el hombre. Las diferencias correspondientes: inmaterial, inanimado, insensible, irracional, que permanecen indeterminadas, dejan abierto el mundo mucho más difícilmente penetrable de las jerarquías angélicas y de los reinos minerales, vegetales y animales. Aclaremos, por otra parte, que las definiciones que se podrán formar por géneros y diferencias específicas, "el hombre es animal racional", etc., no tienen sentido sino en cuanto se ha *pensado* verdaderamente en las

diferencias y los géneros superiores: esto sea dicho para que no se crea que la filosofía puede ceder el lugar a un psitacismo hueco.

c) *Los pospredicamentos.*

El carácter de diccionario que presenta en su conjunto el libro de las categorías, se afirma más claramente aún en la última parte de la obra. Después de haber estudiado por separado cada una de las categorías —tarea que dejamos para la metafísica— Aristóteles pasa a la definición y a la subdivisión de cinco nociones un poco incoherentes a las cuales se les puede, no obstante, reconocer la propiedad común de pertenecer a todos los predicamentos, o a algunos. Son: la *oposición,* la *prioridad,* la *simultaneidad,* el *movimiento* y el *tener.*

El movimiento, *motus,* que no se encuentra sino en las categorías de substancia, de cantidad, de cualidad y de lugar, debe ser estudiado en física.

La prioridad, *prioritas,* y la simultaneidad, *simultaneitas,* son nociones correlativas. La prioridad, a la cual se opone directamente la posterioridad, expresa el modo según el cual una cosa precede a otra. Aristóteles distingue cinco especies de ella que se pueden reducir a dos principales: la prioridad según el tiempo, que es la prioridad tipo (ej.: la anterioridad del padre en relación al hijo), y la prioridad según la naturaleza (ej.: la del alma en relación con sus potencias). La simultaneidad es la negación de la prioridad y de la posterioridad.

El tener, *habere,* expresa otra manera de referirse a otro. Es el modo de conveniencia entre dos cosas que hace decir que la una es poseída por la otra: todo aquello que se encuentra expresado por el verbo en los diferentes usos de *tener:* tener fiebre, tener treinta años, etc. Señalemos que Aristóteles distinguió cinco modos de *habere.*

VII. Conclusión: la primera operación en el conjunto del pensamiento

La primera operación del espíritu tenía por objeto la esencia de las cosas, *quidditas,* que abstraía de los datos

sensibles y que aprehendía a continuación como "universal", refiriéndola a los sujetos a los cuales podía ser atribuida. Considerada en el conjunto de la vida del espíritu, esta operación desempeña un doble papel.

1º Es, según su naturaleza, el acto por el cual el espíritu aprehende la esencia de las cosas, asimila esta esencia, apareciéndole cada una como evidente en sí misma y distinta de las otras esencias. Solamente que, como nuestro poder de abstracción es demasiado débil como para que podamos llegar de un solo golpe a ese resultado, debemos encaminarnos hacia él por medio de un proceso progresivo. El punto de partida de este proceso es la aprehensión confusa de los datos de la experiencia. El discernimiento y el ordenamiento de esos datos se hará en seguida gracias a un doble procedimiento: por *división,* en primer lugar, que es el medio propio y adaptado a esta tarea; y si la división se muestra impotente para aclarar el complejo primitivo, entonces por un método de *colección.* Se parte de los datos más particulares y se trata de discernir lo que tienen entre sí de común y de diferente. En el nivel de la primera operación del espíritu, esos métodos corresponden a los dos procedimientos esenciales del raciocinio: deducción e inducción. El término ideal de este proceso del espíritu en el análisis del dato es la *definición,* punto culminante de la primera operación. Por la definición, las esencias se nos muestran evidentes y se ven al mismo tiempo puestas en su lugar en la clasificación general de los géneros y de las especies. Las definiciones auténticas, por género y diferencia específica, no son —ya lo hemos dicho— sino muy difícilmente logradas; pero no es menos cierto que el procedimiento que realizan sigue siendo enteramente característico de la actividad de simple aprehensión.

2º Hay, por lo tanto, una actividad original de simple aprehensión que tiene valor por sí misma. Pero esta actividad no da todavía de las cosas un conocimiento acabado: la quididad que obtiene directamente, haciendo abstracción aun de la existencia, o de la realidad concreta. Es necesario, pues, que una segunda operación del espíritu intervenga, que tome esta vez por objeto el aspecto de existencia:

ipsum esse. Frente a esta segunda actividad del espíritu, la simple aprehensión desempeña entonces el papel de operación preliminar. Ella constituye los términos que serán asociados o disociados por los juicios: predicados, en primer lugar, siendo precisamente la propiedad del universal su aptitud para ser predicado; y subsidiariamente sujetos, pudiendo tener los términos universales el lugar de sujeto, comparados con aquellos que les son superiores.

Esta manera de examinar la primera operación del espíritu, como preparatoria a la segunda —siendo ella misma perfectiva del conocimiento— es ciertamente legítima. No se puede menos que sostener que la simple aprehensión es una actividad del pensamiento que alcanza ya —en el orden de la aprehensión de la esencia— cierto resultado absoluto, al cual no hay nada que agregar.

CAPITULO II

LA SEGUNDA OPERACION DEL ESPIRITU

I. EL JUICIO

1. Definición del juicio.

El juicio es el acto psicológico que corresponde a la segunda operación del espíritu. Con Aristóteles y Santo Tomás se le puede definir así: un acto de la inteligencia que une o divide por afirmación o negación.

actio intellectus qua componit vel dividit affirmando vel negando.

Lo que llama la atención desde un principio en el juicio, es que es una actividad compleja, una asociación de varios términos, mientras que la primera operación era simple. Pero eso no es lo que caracteriza más profundamente a este acto; podría haber ya complejidad en la aprehensión simple, para la definición, por ejemplo. Lo que especifica y distingue al juicio es la afirmación o la negación que se encuentra expresada por el verbo *ser* o por su negación *no ser,* verbo que está siempre explícita o implícitamente contenido en esta operación: "el león *es* un animal", "Pedro juega = Pedro *está* jugando".

Se ve, por lo tanto, que, mientras que la primera operación llega a la esencia de la cosa, la segunda operación considera más bien su existencia, y la afirma o la niega. Así, esta operación completa y conduce a su término el esfuerzo

de aprehensión de la realidad total que había sido comenzado por la simple aprehensión. Se dirá que mientras que el objeto de la primera operación del espíritu es la *quidditas,* el de la segunda es el *ipsum esse* (cf. I. *Sent.,* D. 19, q. 5, a. 1, ad 7):

> *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit ipsum esse.*

El juicio concierne a la existencia, a la realidad actual de las cosas. Es de la mayor importancia tomar conciencia de este hecho, al abordar el estudio de esta operación. Es su marca distintiva, y aún desde este punto de vista podemos dividirla. Hagamos notar, de una vez por todas desde ahora, que el ser afirmado en el juicio es analógico. Quien dice *ser,* lo dice necesariamente en orden a la existencia, a la realidad. Pero hay muchas maneras de tener relación con la existencia. Se puede existir en sí o solamente en otro, en acto o en potencia, se puede también existir solamente en la razón (ente de razón). Hay, paralelamente, juicios de diversos tipos: concretos, abstractos, etc. Todos esos juicios implican, igualmente, afirmación o negación de ser, pero según modalidades diferentes. Ejemplos: "Pedro es hombre", "Pedro es blanco", "el hombre es viviente", "el cuadrado es un rectángulo", "el vicio es condenable", "el sujeto es un término".

2. Proceso de formación del juicio.

La psicología se aplica a precisar la serie de los actos que aseguran la integridad de un juicio. Se distinguen así como cinco fases en esta operación:

1. La aprehensión de dos términos.

2. Su comparación.

3. La visión de su conveniencia o de su inconveniencia.

4. La afirmación de esta conveniencia o de esta inconveniencia.

5. La expresión, en un verbo mental, de lo que así es concebido, o la enunciación.

Así, por ejemplo, si yo he juzgado que "la música es un descanso", he concebido primeramente los términos "música" y "descanso", los he comparado, y he percibido su conveniencia —situándose toda esta actividad preparatoria en el plano de la primera operación del espíritu, o de la simple aprehensión de las cosas—; después, reflexionando sobre mi acto, he visto que la conveniencia constatada entre las nociones de "música" y de "descanso" correspondía adecuadamente a la realidad, que la composición que yo efectuaba en mi espíritu existía también en las cosas; sobre el testimonio de esta visión reflexionada, yo he afirmado: *es*, así es eso que yo digo "es": es la enunciación acabada, "la música es un descanso". Tales son las actividades, evidentemente muy estrechamente asociadas, que integran un juicio: una visión objetiva, y después, a partir de una visión reflexionada, la afirmación y la expresión de lo que se ve y se afirma.

Este análisis del juicio no sería, ciertamente, reconocido como auténtico por numerosos filósofos modernos, para quienes la relación es anterior a los términos y los coloca de algún modo después de ella. Según esta manera de ver, la operación elemental del espíritu es el juicio, no correspondiendo la simple aprehensión sino a una mutilación abstracta de aquél. De buen grado reconocemos, con esos filósofos, que el pensamiento humano no alcanza su estado perfecto sino en el juicio, el cual consuma la aprehensión total de la realidad; pero anteriormente a esta operación hay una primera actividad, cuyo carácter ya hemos tenido la ocasión de subrayar.

3. La propiedad del juicio.

La propiedad del juicio que se sigue inmediatamente de su naturaleza es la verdad o la falsedad, es decir, que, cuando el espíritu juzga, es necesariamente verdadero o falso: verdadero si la composición o la división que establece entre dos términos responde efectivamente a la que se encuentra en la realidad; falso, en el caso contrario. "Pedro es matemático" es un juicio verdadero si Pedro es realmente matemático; si no, es falso. El juicio se distingue por ello de la primera operación del espíritu, que de suyo

no es ni verdadera ni falsa. Esta doctrina, que es comúnmente sostenida por Santo Tomás, está bien resumida en el texto siguiente (*Iª pª*, q. 16, a. 2):

> "la inteligencia puede conocer su conformidad con la cosa inteligible; no obstante, no la aprehende en cuanto conoce en una cosa su quididad. Pero cuando juzga que la cosa es realmente tal como la concibe, dicha facultad conoce y expresa por primera vez lo verdadero. Y lo hace componiendo y dividiendo. Porque, en toda proposición, o bien la inteligencia aplica a una cosa significada por el sujeto una forma significada por el predicado, o bien la separa de él. Y por esto, propiamente hablando, la verdad está en la inteligencia que compone y que divide, y no en el sentido, ni en la inteligencia en cuanto aprehende la quididad de las cosas".
>
> "Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea... Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est" (Cf.: **Texto VIII**, 242).

II. La enunciación

(Sobre la Enunciación, cf. *Perihermeneias,* I, 1. 7-10)

El juicio es el acto del espíritu que compone o divide afirmando o negando; la enunciación es el término de este acto, es lo que se dice o se pronuncia cuando se juzga. Es esta expresión del juicio la que interesa al lógico, siendo el acto como tal dependiente de la psicología. Como en la primera operación del espíritu, vamos a considerar para-

lelamente la expresión mental y el signo verbal del pensamiento.

1. El discurso, "oratio".

Aristóteles inaugura en el *Perihermeneias* su estudio de la segunda operación del espíritu, con un capítulo (cap. 4) sobre el discurso en general. Según la definición que es dada en este lugar, el discurso, o más simplemente la frase, "oratio", es un conjunto verbal cuyas partes, tomadas separadamente, tienen un significado como términos, y no como afirmación o negación.

> *vox significativa ad placitum cujus partes separatae aliquid significant ut dictio non ut affirmatio vel negatio.*

Dicho de otro modo, el discurso tiene por elementos simples términos. Esta afirmación no carece de dificultad, porque encontraremos enunciaciones que tengan como partes proposiciones ya constituidas. Ejemplo: "si llueve, la tierra se mojará". Este caso especial de las enunciaciones llamadas "compuestas" no está comprendido en la definición que acabamos de dar, la cual no concierne sino a las enunciaciones "simples", que son el tipo mismo de la enunciación.

A continuación, en el libro, Aristóteles distingue el discurso *imperfecto,* que deja al espíritu como en suspenso: "hombre justo", "pasando", y el discurso *perfecto,* que se presenta como algo acabado: "Pedro es justo". El discurso perfecto se subdivide, a su vez, en *enunciación* y en *argumentación* —formas de expresión que corresponden a la segunda y a la tercera operación del espíritu—, y en *discurso práctico* (normativo), en el que entra un elemento de intención voluntaria. Estos discursos prácticos son, para Santo Tomás, de cuatro clases (cf. *Perihermeneias,* I, 1. 7, no. 5):

> "Del hecho de que la inteligencia o la razón no tiene solamente por oficio concebir en sí misma la verdad objetiva, sino también dirigir y ordenar —conforme a lo que ha concebido— las otras cosas, resulta que la concepción misma del espíritu, estando significada por

el discurso enunciativo, debe tener otras formas de discursos que expresen el orden según el cual la razón ejerce su función de dirección. Así, un hombre puede estar ordenado por la razón de otro a tres actos: primeramente, a poner atención, a lo cual se refiere el *discurso vocativo;* en segundo lugar, a dar respuesta oralmente, y a ello corresponde el *discurso interrogativo;* en tercer lugar, a ejecutar, y a eso responde —en relación a los inferiores— el discurso *imperativo,* y en relación a los superiores, el *discurso deprecativo,* al cual se reduce el *discurso optativo,* por no tener el hombre otro medio de obrar sobre lo que le es superior que por la expresión de un deseo".

Por concluir Santo Tomás que todas esas formas de discurso no expresan lo verdadero y lo falso, sólo la enunciación propiamente dicha será tomada en cuenta por el lógico.

2. Enunciación y atribución.

Los elementos gramaticales de la enunciación son, como sabemos, el sujeto (S), la cópula (C), el predicado (P). El sujeto y el predicado son los elementos materiales de la enunciación, mientras que la cópula, que desempeña un papel análogo al de la forma que determina a la materia, puede ser considerada como su elemento formal.

Considerada en su unidad, la enunciación, expresión del juicio, se presenta esencialmente como una atribución —*praedicatio*—, es decir, como la conjunción o la disyunción de dos extremos, según que convengan o no convengan entre sí. "Pedro es músico": cuando yo pronuncio esta enunciación, atribuyo la cualidad de "músico" P a "Pedro" (S). El punto de vista del todo formal apuntado por el lógico en el juicio, es pues la relación de conveniencia o de inconveniencia entre los dos extremos, que fundamenta la atribución efectiva.

De acuerdo con la naturaleza de esta relación se pueden distinguir muchos modos de atribución. Cuando el sujeto y el predicado son absolutamente iguales, se tiene la *praedicatio identica,* o atribución de lo mismo a lo mismo: "el hombre es hombre". Cuando el sujeto y el predicado —aun-

que conviniendo el uno al otro en un mismo sujeto, no son formalmente idénticos, se tiene la *praedicatio formalis:* es la atribución normal: "el hombre es bípedo". Este segundo modo de atribución se subdivide a su vez en *praedicatio essentialis* (per se) y *praedicatio accidentalis* (per accidens), ya sea que el predicado convenga al sujeto en razón de su esencia necesariamente, o no (contingentemente).

La atribución formal esencial, o necesaria, es evidentemente la que puede interesar al lógico, porque de la atribución idéntica no se puede sacar nada, y la atribución accidental está fuera de la certeza científica. Santo Tomás, partiendo de Aristóteles (*II Anal.,* I, l. 10), analiza con cuidado este tipo de atribución, y distingue en él muchos modos, según que el predicado exprese la esencia misma del sujeto o un elemento que se refiera necesariamente a ella. Es la famosa teoría de los *quatuor modi dicendi per se* (no se dice *praedicandi,* porque solamente tres de esos modos pueden ser atribuidos).

El primer modo, *primus modus dicendi per se,* corresponde al caso en el cual el predicado pertenece a la esencia misma del sujeto, ya sea que la exprese totalmente (definición: "el hombre es animal racional"); o que la exprese solamente en parte: "el hombre es animal", "el hombre es racional".

El segundo modo, *secundus modus dicendi per se,* corresponde al caso en que el predicado expresa una propiedad de la esencia: "el hombre tiene la capacidad de reír".

El tercer modo, *tertius modus dicendi per se,* no es, como lo aclara Santo Tomás, un modo de atribución sino de existencia: es la designación del modo de realidad de la substancia, que existe por sí misma y no en otro, y no puede, por ese hecho, ser atribuida a ningún otro: "Pedro".

El cuarto modo, *quartus modus dicendi per se,* tiene analogía con la relación de causalidad eficiente; el predicado, o más bien el verbo predicado expresa la causalidad propia del sujeto que le es así atribuido: "el pintor pinta", "el médico cura".

Además de esta tabla de los modos de predicación, Santo Tomás, aclarando que un concepto puede ser tomado con-

cretamente: "hombre", o abstractamente: "humanidad", estableció las reglas que deben aplicarse, según que el sujeto y el predicado sean concretos o abstractos. Se puede decir, por ejemplo: "el hombre es animal", "la humanidad es la animalidad", pero no "el hombre es la animalidad". Por el contrario, se dirá correctamente: "Dios es su deidad".

3. Extensión y comprehensión en el juicio.

El sujeto y el predicado, siendo universales, entran, cada uno, en el juicio con una extensión y una comprehensión determinadas. Así es como se puede decir que el predicado, que es forma, determina la comprehensión del sujeto. En "Pedro es músico", yo declaro que la cualidad de ser músico pertenece a Pedro. Se puede decir igualmente que, al juzgar, yo sitúo al sujeto en la extensión del predicado: Pedro, en la enunciación precedente, está considerado en el número de los músicos. - Conforme a lo que se ha visto del concepto, resulta que esos dos puntos de vista se combinan en el juicio, el cual es así, a la vez, determinación de la comprehensión del sujeto, y análisis de la extensión del predicado. Sin embargo, teniendo la prioridad el punto de vista de la comprehensión, se debe aclarar que juzgar es primordialmente determinar la comprehensión del sujeto.

III. División de la enunciación

Las divisiones esenciales de una operación se obtienen a partir de su objeto. Ahora bien, la enunciación, término del juicio, tiene por objeto el ser mismo que ella afirma, *ipsum esse*. Es, por lo tanto, desde el punto de vista del ser afirmado como se efectuarán las divisiones esenciales relativas a esta operación: habrá tantos tipos generales de enunciación como modos específicos de afirmación del ser. La filosofía escolástica ha retenido tres principales.

Las enunciaciones simples. — El predicado es un *esse* esencial o accidental, recibido en un sujeto que cumple la función de substancia o de agente: "hombre", "bípedo",

"gramático", atribuido a "Pedro". Las enunciaciones que corresponden: "Pedro es hombre", etc., son llamadas *simples* o *categóricas,* porque hay atribución simple de un predicado a un sujeto. Se dirá que se tienen juicios de *inherencia,* para distinguir este caso —en que basta con afirmar que el predicado conviene (es inherente) al sujeto— de aquel en el cual se precisa el modo de esta inherencia (proposiciones modales).

Las enunciaciones compuestas. — El predicado afirmado expresa, en este caso, el nexo existente entre enunciaciones simples. Ej.: "Si está lloviendo, la tierra está mojada".

Tales enunciaciones son llamadas de conjunción o compuestas; la cópula ya no es el verbo "es", sino partículas tales como "o", "si", "y". Se ve que se trata de un caso muy diferente al precedente: la modalidad de ser que se afirma ya no es una parte de la esencia o un accidente de un sujeto, sino el nexo mismo (causalidad o coexistencia) que une varias realidades. Los elementos de una enunciación de este tipo son ya enunciaciones constituidas; de ahí le viene su denominación de enunciación *compuesta* (o hipotética). No obstante, aún no se tiene ahí un verdadero raciocinio, porque no hay, propiamente hablando, movimiento del espíritu a partir de verdades adquiridas hacia una verdad nueva. - La enunciación compuesta, que tiene su fundamento en la pluralidad del ser y en las relaciones que de éste resultan, corresponde, para la segunda operación del espíritu, a lo que es la división y la definición para la primera, siendo relativas estas últimas actividades a la pluralidad de las esencias y a sus relaciones.

Las enunciaciones modales. — El predicado afirmado es el modo mismo de conexión de los dos términos de un juicio: "es necesario que el justo sea recompensado". Esos modos, que afectan a la cópula o al verbo, son, como veremos, lo posible, lo imposible, lo necesario y lo contingente. La afirmación así constituida tiene por objeto la modalidad del *ipsum esse* que ella considera.

La teoría de las enunciaciones modales está extensamente desarrollada por Aristóteles en el *Perihermeneias;* la de las

proposiciones compuestas no se remonta apenas, por el contrario, sino a la lógica de los estoicos.

1. Las enunciaciones simples.

La enunciación simple constituye el tipo normal de la actividad de la segunda operación del espíritu; las otras especies de enunciación no serán sino modos derivados, y supondrán siempre en su fundamento la simple atribución. Las enunciaciones simples están constituidas, como se sabe, de un predicado, que con la cópula-verbo realiza la función de forma determinante, y de un sujeto. Se dividirán las enunciaciones simples, ora desde el punto de vista de la forma (división esencial), ora desde el de la materia (división llamada accidental).

a) Desde el punto de vista de la forma o de la cualidad, las enunciaciones simples se dividen en *afirmativas* y *negativas*. Comparo el sujeto con el predicado y, si veo que convienen entre sí realmente, afirmo su nexo: "el hombre es un animal"; si veo, por el contrario, que no convienen entre sí, niego que exista nexo: "el hombre no es un espíritu puro". Notemos que, por parte del espíritu, hay igualmente en los dos casos una unión, una conexión de los dos términos frente a frente; en realidad, es sobre la realidad objetiva sobre la que recae la afirmación o la negación.

b) Desde el punto de vista de la materia o del sujeto, se distinguen principalmente, correspondiendo a la división paralela de los términos, las proposiciones *universales:* "todo hombre es mortal"; *particulares:* "algún hombre es filósofo"; *singulares:* "Pedro es filósofo"; e *indefinidas:* "el hombre es mortal". Estas últimas proposiciones no son, evidentemente, utilizables en lógica, sino en cuanto puedan ser reducidas a uno de los tipos precedentes.

c) Desde el punto de vista de la cópula o del verbo, todavía se pueden establecer distinciones secundarias:

Enunciaciones *necesarias,* cuando el nexo afirmado es necesario: "el hombre es capaz de reír"; *contingentes,* si el nexo es contingente: "Pedro es músico"; *imposibles,* si es

imposible: "Pedro es un ángel". No siendo explícitamente expresada la modalidad de la afirmación, aún no se trata, en todos esos casos, de verdaderas proposiciones modales.

Enunciaciones en *pasado,* en *presente,* en *futuro,* según que el verbo está en uno u otro de esos tiempos. Si son verdaderas, esas enunciaciones serán siempre verdaderas; sin embargo, las que recaen sobre un *futuro contingente:* "el mundo se acabará dentro de mil años", plantean un caso especial sobre el cual tendremos que volver.

d) *Aplicación lógica de esas divisiones.* — En lógica se tomarán en cuenta especialmente las enunciaciones necesarias, que son las únicas que pueden entrar en razonamientos rigurosamente científicos; y, desde el punto de vista de la cantidad, las universales y las particulares, pudiendo las singulares, en cuanto a sus propiedades lógicas, ser asimiladas prácticamente con las universales. Los principales tipos de proposiciones estudiadas serán, teniendo además en cuenta la distinción de las afirmativas y de las negativas:

A. Universales afirmativas: "todo hombre es animal"
E. Universales negativas: "ningún hombre es ángel"
I. Particulares afirmativas: "algún hombre es filósofo"
O. Particulares negativas: "algún hombre no es filósofo".

Por depender la *acepción* de los términos —como hemos visto— de la forma especial de las diversas proposiciones, cada uno de los tipos que acabamos de distinguir impone al sujeto y al predicado condiciones particulares en lo que concierne a su comprehensión y a su extensión.

El *sujeto* es, por regla general, tomado en toda su comprehensión, siendo su extensión puesta de manifiesto por las partículas: todo, ningún, algún, etc.

Las reglas relativas al *predicado* son las siguientes. En toda proposición afirmativa, el predicado es tomado particularmente: "todo hombre es (algún) animal"; en toda proposición negativa, el predicado es tomado universalmente: "ningún hombre es (todo) ángel"; en toda proposición afirmativa, el predicado es tomado en toda su comprehensión: "todo hombre es (todo lo que es) animal";

en toda proposición negativa, el predicado es tomado solamente en una parte de su comprehensión: "algún hombre no es (una parte de lo que es) filósofo".

e) *Relaciones de la afirmación y de la negación.* — La distinción de las proposiciones en afirmativas y negativas es particularmente importante. Al engendrar la oposición llamada de contradicción —*es, no es*—, dará lugar al primer principio de la vida del espíritu: el de no contradicción. Paralelamente, estará en el fundamento de la teoría de la oposición de las proposiciones.

Se puede preguntar cuál de las dos tiene prioridad, si la afirmación o la negación. Santo Tomás (*Perihermeneias,* I, 1. 8, no. 3) responde que es, desde tres puntos de vista diferentes, la afirmación: *desde el punto de vista de la cosa,* el *esse,* por tener prioridad sobre el *non esse; desde el punto de vista de la inteligencia,* toda división presupone una composición; *desde el punto de vista del lenguaje,* por ser la negación un signo que se agrega a la afirmación y que, por lo tanto, es menos simple.

La negación no deja de tener un papel esencial en la vida del espíritu humano, el cual, al no aprehender de primera intención la esencia de las cosas y sus diferencias, procede por discriminación progresiva del dato. Al nivel de la primera operación del espíritu, en el orden de los conceptos, esta discriminación se realiza por medio de divisiones; en el de la segunda operación del espíritu, en el orden del ser concreto, se efectúa por medio de negaciones.

2. Las enunciaciones compuestas.

En las proposiciones simples se unían dos términos por medio de la cópula *es;* en las proposiciones compuestas se asocian dos proposiciones: "si llueve, la tierra se mojará". Lo que yo afirmo propiamente aquí, es el nexo entre las proposiciones. Ese nexo desempeña el papel de predicado, y las dos proposiciones que se asocian, el de sujeto. Esta forma lógica de pensamiento es, como se ha dicho, referente a las relaciones de las realidades entre sí: ya no se califica aquí a un sujeto, sino que se unen sujetos ya constituidos.

a) *Proposiciones abiertamente compuestas.* — Se les distingue esencialmente por medio de las partículas que significan la liga afirmada:

La proposición *copulativa* (partícula *y*) expresa relaciones de coexistencia: "el enemigo entró en la plaza y la guarnición se rindió".

La proposición *disyuntiva* (partícula *o*) expresa una oposición exclusiva: "o ellos se rinden, o morirán".

La proposición *condicional* (partícula *si*) expresa la necesidad de una conexión: "si el hombre es racional, es libre".

Además de estas tres especies, se mencionan a veces las enunciaciones *causales,* con las partículas *luego* o *porque:* "el hombre es libre porque es racional". En realidad, estas enunciaciones causales no son sino razonamientos silogísticos parcialmente desarrollados: "todo ser libre es racional - es así que el hombre es un ser libre - luego el hombre es racional".

Entre esas proposiciones, la lógica retiene sobre todo las proposiciones condicionales, al menos las que recaen sobre una relación verdaderamente necesaria. Estas proposiciones, que afirman a su manera la necesidad de las consecuencias, aportan los elementos de una categoría especial de silogismos, los silogismos hipotéticos: "si el hombre es racional, es libre; - es así que el hombre es racional - luego el hombre es libre". Aclaremos que, como todas las enunciaciones compuestas, las condicionales presuponen las enunciaciones categóricas, que permanecen como el tipo "cardinal" de esta expresión lógica.

b) *Proposiciones ocultamente compuestas.* — Al lado de esas enunciaciones cuya composición es manifiesta, los lógicos distinguen otra serie de enunciaciones que califican de *ocultamente compuestas,* por el hecho de que su composición no es inmediatamente perceptible. Se les llama también *"expansibles", exponibiles,* expresando con ello que pueden ser desarrolladas en varias proposiciones. Son:

Las proposiciones *exclusivas,* cuyo sujeto o cuyo predicado está afectado por la partícula "sólo", *solum, tantum:* "sólo Dios es eterno" = "Dios es eterno, y no existe ningún ser, aparte de El, que sea eterno".

Las proposiciones *exceptivas,* en las cuales una parte de la extensión del sujeto se ve excluida de la afirmación (partícula "salvo", *praeter*): "todos los seres, salvo Dios, son contingentes" = "todos los seres son contingentes, Dios no es contingente".

Las proposiciones *reduplicativas,* en las cuales se refuerza el significado del sujeto por uno de sus aspectos, lo cual precisa su comprehensión (partícula "en cuanto", *in quantum*): "El hombre, en cuanto hombre, razona" = "el hombre razona, está en su naturaleza razonar".

3. Proposiciones modales.

Las proposiciones categóricas afirman simplemente o niegan las modalidades de ser de un sujeto; las proposiciones compuestas se colocan en el punto de vista de las relaciones de los seres entre sí; hay una tercera especie de proposiciones, las modales, que precisan bajo qué modo se efectúa la afirmación comprendida en las proposiciones simples: "es necesario que el animal se corrompa". Por esta proposición, yo afirmo que la modalidad de ser: "se corrompe", se atribuye necesariamente al sujeto "animal". La modalidad, aun cuando no pueda ser enteramente abstraída del nexo que ella califica, desempeña, sin embargo, en tales proposiciones, el papel de cuasi-predicado: la afirmación recae sobre el modo. Hagamos notar que, si la modalidad no afecta sino al sujeto o al predicado, aisladamente considerados, no se tiene una verdadera proposición modal, como por ejemplo en esta proposición: "Se nos ha presentado un problema imposible". La modalidad debe afectar el nexo mismo del predicado y del sujeto.

Si se excluye lo verdadero y lo falso que —estando implicados en el significado mismo de toda proposición— no son verdaderos modos calificativos, quedan para Aristóteles cuatro modos característicos de otras tantas clases de proposiciones modales:

Lo necesario, non posse non esse: "es necesario que el justo sea recompensado".

Lo imposible, non posse esse: "es imposible que los elegidos cometan pecados".

Lo contingente, posse non esse: "Sócrates está sentado de manera contingente".

Lo posible, posse esse: "es posible que Sócrates se levante".

En una proposición modal se distinguen el *modus* y el *dictum.* El *dictum* es la enunciación de la composición del sujeto y del predicado. El *modus* es la expresión del modo (posible, etc.) de esta unión. Teniendo en cuenta esta distinción, se dirá que los modos pueden ser tomados:

In sensu composito: el *dictum* toma ahora el lugar del sujeto y el *modus* el del predicado. Son las verdaderas proposiciones modales: "es imposible que el que está sentado esté de pie".

In sensu diviso: el *modus,* tomado adverbialmente, recae ahora sobre la cópula: "el que está sentado está posiblemente de pie".

Estas distinciones del *sensus compositus* y del *sensus divisus* tienen su aplicación en problemas capitales, tales como los de la libertad y la predestinación. Por ejemplo (cf. SANTO TOMÁS, *Iª Pª*, q. 14, a. 13 ad 3), se trata de saber si lo que Dios ha previsto que va a ser, será necesariamente: "omne scitum a Deo necessarium est esse". Se responderá que *in sensu composito* esta proposición es verdadera: es necesario que lo que ha sido previsto por Dios sea. Por el contrario, *in sensu diviso* esta proposición es falsa: lo que ha sido previsto por Dios puede no suceder necesariamente, es decir, puede producirse de manera contingente. Dios prevé la decisión libre que yo tomaré: necesariamente la tomaré, pero la tomaré libremente, es decir, de manera no necesaria.

4. Los juicios de relación.

Los lógicos escolásticos no hicieron un estudio especial de los juicios en los cuales la modalidad afirmada parece ser una relación: "Pedro es más pequeño que Pablo", "seis es igual a cinco más uno". Los lógicos modernos, a causa, sobre todo, del desarrollo adquirido por las ciencias matemáticas, en que la relación tiene un lugar esencial, se han detenido largamente, por el contrario, en este caso.

Algunos (Lachelier en *La proposition et le syllogisme*) estiman que a la relación corresponde un tipo de pensamiento lógicamente diferente del que estudiaba la lógica de tipo clásico, llamado de inherencia, de modo que, por lo que al juicio respecta, sería necesario considerar aparte los juicios de relación, que tendrían una estructura completamente original. Ya no habría, en este caso, sujeto y predicado unidos por la cópula "es", ni afirmación de la pertenencia de un predicado a un sujeto, sino dos términos, sujetos ambos, que se unirían por una relación que ya no es de inherencia. En la proposición "Fontainebleau es más pequeño que Versalles", por ejemplo, no se debe considerar "Versalles" como el predicado de Fontainebleau, sino Fontainebleau y Versalles como dos sujetos que se consideran en relación de comparación, desde el punto de vista de la magnitud, por un acto de síntesis original que ya no es una atribución simple.

Es necesario conceder a los que sostienen esta teoría que la relación es, indiscutiblemente, un modo de ser totalmente original, y que puede ser fructífero —desde el punto de vista lógico— hacer un estudio especial de las formas de pensamiento que a ella se refieren. Pero creemos que no existe una lógica de la relación que escape totalmente a los principios y a las leyes de la lógica llamada de la inherencia. En todo juicio, en particular, se debe distinguir un sujeto y un predicado, y el juicio será siempre esencialmente afirmación y negación de ser.

Como la relación, desde el punto de vista de la realidad, parece ser intermediaria entre varios "sujetos", se podrán interpretar en dos sentidos diferentes los juicios que a aquélla se refieren: o haciendo de uno de los sujetos reales el sujeto lógico: "Fontainebleau" (S) "es" (C) "más pequeño que Versalles" (P); el sujeto es, en este juicio, "Fontainebleau", y el predicado, "más pequeño que Versalles"; o, tomando como sujeto la relación indeterminada y como predicado la determinación que se afirma de él: "la relación de Fontainebleau a Versalles" (S) "es" (C) "una relación de menor a mayor" (P). - En el primer caso, es la inherencia en un sujeto real *(esse in)* lo que se ha afirmado; en el segundo caso, es su ser mismo de relación *(esse ad)*

lo que ha sido considerado. Pero, en una u otra de estas interpretaciones, ha habido, como en un juicio ordinario, cierta atribución de un predicado a un sujeto. La afirmación de ser que está implicada en todo pensamiento, al nivel de la segunda operación del espíritu, es esencialmente de tipo atributivo.

IV. Propiedades de las Enunciaciones

Las enunciaciones, consideradas como todos, y unas en relación a las otras, tienen propiedades. La más esencial de esas propiedades es la *oposición,* que deriva del carácter mismo de afirmación o de negación que presenta necesariamente todo juicio. Si yo acabo de declarar que "este objeto es blanco", me opongo —por el hecho mismo— a toda proposición que fuera en su contra, tal como: "este objeto no es blanco".

La noción de "oposición" ocupa un lugar considerable en los escritos lógicos de Aristóteles. Es estudiada, en particular, en lo que concierne a la proposición, en el *Perihermeneias* (a partir del cap. 6), pero se le encuentra ya cuando se trata de los términos (*Categorías,* caps. 10 y 11); (cf., igualmente: *Metafísica,* Δ, cap. 10 y I, cap. 4 y sgts.). Leer, sobre este tema, en el *Système d'Aristote* de Hamelin, el capítulo consagrado a la oposición (pp. 128 y sgts.).

En la filosofía anterior se puede descubrir un doble origen a esta teoría: en la física presocrática, por una parte, en donde ya se le concedía gran atención a la contrariedad de las cualidades —caliente-frío, seco-húmedo—, y donde se concebía el cambio como el paso de un contrario a otro contrario; en las especulaciones sobre la posibilidad de la atribución, por otra parte (las de Antístenes, especialmente), en las cuales se suponía necesariamente admitida la exclusión parmenídea del ser y del no-ser. - En la filosofía moderna, esta noción de la oposición llamó de nuevo mucho la atención. Algunos idealistas, Hegel, Hamelin, y desde otro punto de vista Meyerson, la consideran prácticamente como el hecho primitivo o el presupuesto esencial sobre el cual debe reposar toda la metafísica.

La teoría aristotélica —para volver a ella— comprende dos partes principales que vamos a considerar sucesivamente: 1o. una teoría general de la oposición, con su distinción en cuatro tipos fundamentales; 2o. la teoría especial de la oposición de las proposiciones.

1. Los cuatro modos de la oposición (*Categorías,* cap. 10).

"La oposición de un término a otro se dice de cuatro maneras: hay la oposición de los relativos, la de los contrarios, la de la privación a la posesión y la de la afirmación a la negación. - La oposición, en cada uno de estos casos, puede expresarse esquemáticamente de la manera siguiente: la de los relativos, como el doble a la mitad; la de los contrarios, como el mal al bien; la de la privación a la posesión, como la ceguera a la vista; la de la afirmación a la negación, como: él está sentado, él no está sentado".

Revisemos cada uno de estos tipos de oposición.

La oposición de los relativos. — Es relativo un término que, en su esencia, se refiere a otro y no puede, por consiguiente, ser concebido sino en relación a él: el doble es, así, doble en relación a la mitad, y el conocimiento función de un cognoscible. Aclaremos que los relativos no son verdaderos opuestos, porque la oposición propiamente dicha supone una exclusión de sus términos, el uno en relación al otro (la afirmación excluye la negación); el relativo, por el contrario, no puede existir sino en relación a su contrario, el cual lo completa de alguna manera (el conocimiento supone la realidad misma de un inteligible).

La oposición de los contrarios. — Los contrarios no pueden ser dichos —como los relativos— el uno del otro; no se dice "el frío del calor", sino que se colocan uno frente a otro rechazándose mutuamente. Es una verdadera oposición. Aquello que distinguirá a los contrarios de los dos últimos tipos de oposición, es el nexo, la mancomunidad que aún conservan bajo su mutua repugnancia: se excluyen en un mismo sujeto, no pudiendo éste recibir al mismo tiempo los dos contrarios —calor y frío, por ejem-

plo—, pero sigue siendo el presunto soporte del uno y del otro. Además, en la oposición de los contrarios, subsiste lo que se llama una comunidad de género: así, el blanco y el negro se excluyen en el género color. Algunos contrarios no admitían, para Aristóteles, términos medios; el par y el impar, por ejemplo; otros sí: el negro y el blanco, entre los cuales hay múltiples tonos, tales como el gris.

La oposición privación-posesión. — Este tipo de oposición implica una negación más radical que la de los contrarios: ya no existe comunidad de género entre un "hábito" y su "privación", sino solamente de sujeto. El ejemplo clásico de este tipo de oposición es el de la vista y su privación, la ceguera: en un mismo sujeto, estos extremos se excluyen. Es necesario precisar que no hay lugar para hablar de privación o de su opuesto, si no es que la perfección en cuestión deba efectivamente encontrarse en el sujeto considerado: la piedra no está "privada" de la vista, pero un viviente lo está, cuando se encuentra en las condiciones en las que normalmente debería ver.

La oposición de los contradictorios. — Es la más fuerte de todas y, como se verá, el fundamento mismo de toda oposición: una de las partes excluye completamente a la otra, sin que subsista entre ellas nada en común. Esta oposición se realiza esencialmente entre la afirmación y la negación, es decir, en el juicio: "Sócrates está enfermo". - "Sócrates no está enfermo"; se refiere inmediatamente a la propiedad de verdad o de falsedad que pertenece necesariamente al juicio.

Esta clasificación, que acabamos de establecer siguiendo a Aristóteles, va, como se ve, en el sentido de oposiciones cada vez más acentuadas. Partiendo de la relatividad, que no es una verdadera exclusión, llega a la negación absoluta o la contradicción. Esta gradación aparece claramente en este texto de Santo Tomás (*Metafísica,* V, 1. 12, no. 922).

> "Primo enim dicit quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis, scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus et ad aliquid. Aliquid enim contraponitur

alteri vel opponitur, aut ratione dependentiae, quo dependet ab ipso, et sic sunt opposita *relative*. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet nihil relinquens, et sic est *negatio*. Aut relinquit subjectum solum, et sic est *privatio*. Aut relinquit subjectum et genus, et sic est *contrarium*. Nam contraria non sunt solum in eodem subjecto, sed etiam in eodem genere".

Es importante aclarar que la oposición, tal como acabamos de definirla y dividirla, siguiendo la teoría expuesta en las *Categorías*, es primeramente oposición de los conceptos y correlativamente de las cosas que representan. Sin embargo, ya en este cuadro la oposición de contradicción no se realizaba sino en el juicio; no es sino de manera derivada e impropia como se puede transportar a los conceptos tal oposición, ejemplo: "enfermo" - "no enfermo", porque el término negativo "no enfermo" es un término indeterminado. Si recordamos que esta oposición está en la raíz de los otros tipos de oposición, se deberá reconocer que, efectivamente, la oposición es primordialmente una propiedad del juicio o de la enunciación. En este terreno es en el que la vamos a estudiar ahora: al lado de la contradicción que ya conocemos, encontraremos —como para los términos— tipos atenuados de repugnancia: la contrariedad y la sub-contrariedad.

2. La oposición de las proposiciones.

Esta clase de oposición, que se puede llamar lógica, en comparación con la oposición de los conceptos que —resultando inmediatamente de la naturaleza de las cosas— puede ser llamada física, es de interés muy práctico en el arte del razonamiento. En efecto, excluyéndose las proposiciones en relación a la verdad o a la falsedad, se puede, una vez dada una de las opuestas, concluir la verdad o falsedad de la otra.

¿Cuándo dos proposiciones podrán ser llamadas opuestas? Cuando —es necesario responder— se afirma y se niega el mismo predicado de un mismo sujeto. La oposición de las proposiciones se define así:

affirmatio et negatio ejusdem de eodem.

Esta definición no se aplica, como se ve, a las oposiciones de las universales afirmativas — particulares afirmativas, y de las universales negativas — particulares negativas, que difieren solamente en su cantidad. Notemos, por otra parte, que si el sujeto y el predicado deben tener el mismo significado en las dos opuestas, pueden tener cantidades diferentes.

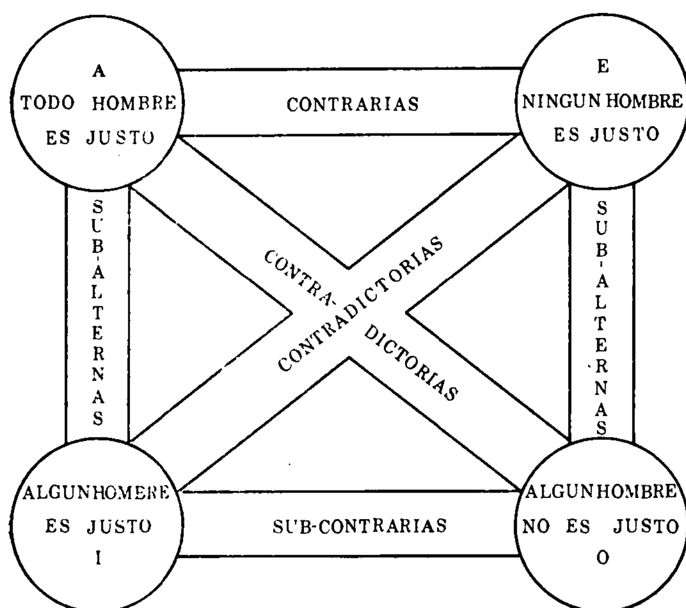
La oposición de las proposiciones tendrá grados, según que la afirmación y la negación se destruyan más o menos completamente, dejando o no dejando soluciones intermedias.

En *la oposición de contradicción,* hay pura y simple destrucción de la alternativa opuesta. Dos contradictorias no pueden, por lo tanto, ser al mismo tiempo verdaderas o falsas: siendo una verdadera, la otra es necesariamente falsa, y viceversa. Se forma la contradictoria cambiando la cualidad y la cantidad de la proposición en cuestión: "todo hombre es justo" - "algún hombre no es justo".

En *la oposición de contrariedad,* se modifica solamente la cualidad, quedando igual la cantidad de los sujetos, es decir, universal. Por este hecho, subsistirá entre las dos proposiciones cierta comunidad, y la destrucción no será ya tan absoluta. Dos contrarias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, pero pueden ser las dos falsas, porque queda la posibilidad de proposiciones intermedias. Ejemplo: "todo hombre es justo" - "nigún hombre es justo". Estas dos proposiciones son igualmente falsas si es verdad que "algún hombre es justo".

En *la oposición de sub-contrariedad,* la cantidad tampoco cambia, pero las dos proposiciones son particulares: no podrán ser falsas al mismo tiempo, pero podrán ser ambas verdaderas: "algún hombre es justo", - "algún hombre no es justo".

Se representan tradicionalmente estos diversos tipos de oposición, a los cuales se une la oposición relativa o de subalternación, en el cuadro siguiente.



Nota. Dos proposiciones *singulares,* "Pedro es justo" - "Pedro no es justo", se oponen de manera contradictoria y no contraria, aun cuando la cantidad del sujeto no haya cambiado; no hay entonces, en efecto, ninguna posibilidad de soluciones intermedias, como era el caso en las proposiciones con sujeto universal o particular.

3. El caso de los futuros contingentes
(*Perihermeneias,* C. 9, 18 a 34).

Las proposiciones universales, siendo necesarias y por lo tanto determinadas en cuanto a su verdad, no ofrecen en su oposición dificultades especiales. Las proposiciones que se refieren a contingentes pasados o presentes tampoco las presentan, encontrándose su verdad o su falsedad inclusive fijada con certeza: es verdad, por ejemplo, y siempre será verdad decir que "Napoleón murió en Santa Elena". Pero

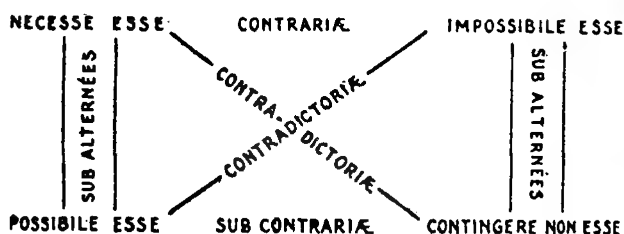
no sucede igual si se trata de los futuros contingentes, es decir, que pueden existir o no existir: la verdad o la falsedad de las proposiciones que les concierne no puede, evidentemente, encontrarse determinada de antemano. Sea, por ejemplo, esta proposición y su opuesta: "habrá una batalla naval mañana" - "no habrá batalla naval mañana". Si declaramos que una de estas dos proposiciones, la primera por ejemplo, es verdadera, la batalla no será ya un acontecimiento contingente sino un acontecimiento necesario, lo cual es contrario a la hipótesis. Es necesario decir entonces, con Aristóteles, que, sin que se pueda precisar cuál de esas dos opuestas es verdad, se excluyen indeterminadamente: suponiendo que una sea verdadera, la otra es necesariamente falsa. Pero ni la una ni la otra aisladamente tomada puede ser llamada verdadera o falsa. Así se encuentra salvaguardada la contingencia del mundo.

4. La oposición de las proposiciones modales.

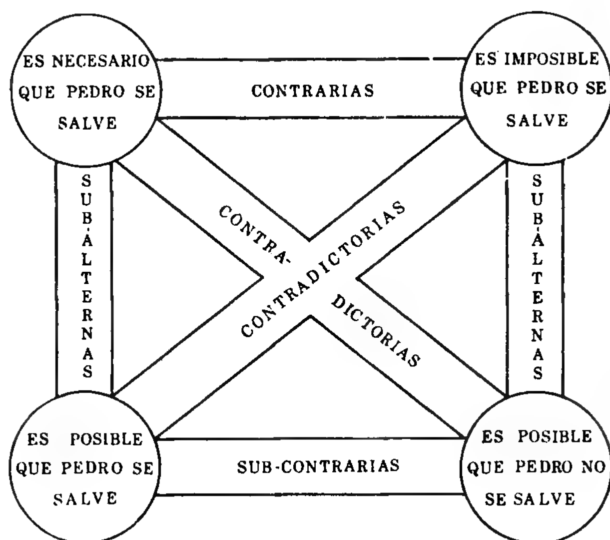
Las modales dan lugar a oposiciones mucho más complejas, que Aristóteles y los lógicos posteriores se dieron a la tarea de clasificar. Nosotros no diremos sino lo esencial. Si se recuerda que existe en una modal un *dictum,* es decir, una proposición que desempeña el papel de sujeto, y un *modus* que tiene función de predicado (necesario, posible, etc.), se verá fácilmente que hay lugar para distinguir en este caso dos cualidades, la del dictum y la del modus, lo que, para un mismo sujeto y un mismo verbo, presentará ya cuatro hipótesis:

Es posible que Pedro venga
Es posible que Pedro no venga
No es posible que Pedro venga
No es posible que Pedro no venga

Igualmente habrá dos cantidades, siendo considerados como universales los modos "imposible" y "necesario", y los modos "posible" y "contingente" como particulares. Haciendo abstracción de la cantidad del *dictum* obtendremos el siguiente cuadro (*Perihermeneias,* continuación por Cayetano, II, 1. 12, no. 13).



Tomando un ejemplo concreto y estableciendo su equivalencia práctica: contingente = posible, se obtiene este cuadro:



5. La equivalencia de las proposiciones (aequipollentia).

Se dice, de una manera general, que dos proposiciones son equivalentes cuando tienen el mismo significado. Más precisamente, se dirá que hay equivalencia cuando se pueda

—por la simple interposición de la partícula negativa— transformar una opuesta en una proposición equivalente a la otra opuesta. Ejemplo: "todo hombre es justo"; contradictoria: "algún hombre no es justo". Se obtiene el equivalente negando el sujeto: "no algún hombre (ningún hombre) no es justo".

6. Conversión de las proposiciones.

La conversión es una operación por la cual se invierten los extremos de una proposición sin destruir su verdad. Ejemplo: "ningún hombre es ángel" se convierte en "ningún ángel es hombre". Esta operación tendrá, como veremos, una aplicación práctica en la teoría del silogismo.

¿Cuáles son las reglas de la conversión? Digamos, sin más, que:

a) Para convertir una *universal afirmativa* (A) es necesario tomar el nuevo sujeto de manera particular: "todo hombre es mortal" - "algún mortal es hombre".

b) Para una *universal negativa* (E), se invertirán, pura y simplemente, sujeto y predicado: "ningún hombre es ángel" - "ningún ángel es hombre".

c) Misma regla para las *particulares afirmativas* (I): "algún hombre es santo" - "algún santo es hombre".

d) Para las *particulares negativas* (O), habiendo invertido los extremos, se negará uno y otro (contraposición): "algún hombre no es santo" - "algún no santo no es no hombre" = "algún no santo es hombre".

Todas estas operaciones nos orientan ya hacia la lógica del razonamiento; sin embargo, todavía no son, como veremos más tarde, verdaderos razonamientos.

CAPITULO III

EL SILOGISMO

I. El razonamiento en general

1. Lugar del razonamiento en el conocimiento humano.

Hemos estudiado hasta aquí las dos primeras operaciones del espíritu: simple aprehensión y juicio. Por la simple aprehensión, el espíritu conoce la "quididad" abstracta de las cosas; por el juicio, afirma el ser concreto. Estas dos operaciones —aun suponiendo una actividad anterior del espíritu— eran en realidad actividades simples y como inmóviles: eran actos del *intellectus ut intellectus.*

Pero, a diferencia de Dios y de los ángeles que, siendo inteligencias simples, perciben en un solo objeto intelectual todo lo que puede ser contenido en él o depender de él, el hombre no tiene más que aprehensiones primitivas imperfectas y confusas: no alcanza inmediatamente su objeto. El juicio —composición y división— y los actos complejos que dependen de la primera operación —definición y división—, permiten ya asociar y desarrollar tales y cuales elementos del dato fundamental. Pero la organización de conjunto de este dato fundamental supone una tercera operación, esencialmente discursiva, el razonamiento, obra de la inteligencia humana como tal —*intellectus ut ratio*—, siendo definido el hombre como un animal dotado de razón (cf. S. Tomás, *Ia Pars,* q. 79, a. 8):

"Hacer acto de simple intelección (intelligere), no es otra cosa, en efecto, que aprehender absolutamente la verdad de las cosas, mientras que razonar consiste en pasar de un objeto percibido a otro objeto percibido, con el fin de entrar en posesión de la verdad inteligible. De ahí viene que los ángeles, quienes, según el modo de su naturaleza, poseen de manera perfecta el conocimiento de la verdad inteligible, no se vean constreñidos a proceder yendo de un objeto a otro, sino aprehendiendo absolutamente y sin discurso la verdad inteligible... Los hombres, por el contrario, llegan al conocimiento de la verdad inteligible yendo de un objeto a otro... Por ello son llamados racionales. Es pues evidente que razonar se refiere a hacer acto de simple intelección, como estar en movimiento para quedar en reposo, o como adquirir para tener".

2. Naturaleza del razonamiento.

Santo Tomás, en su comentario sobre los *Segundos analíticos,* define así el razonamiento (II *Analíticos,* I, 1. I, nº 4) :

> "El tercer acto de la razón corresponde a aquello que es propio de la razón, a saber, ir de un objeto percibido a otro objeto percibido, de tal manera que por aquello que es conocido se llega a lo que es desconocido".
>
> *Tertius autem actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti.*

En esta definición debemos distinguir tres elementos - *discurrere:* el razonamiento es un "discurso", es decir, en el orden del pensamiento, un movimiento. Santo Tomás, en el texto citado más arriba, compara las otras operaciones del espíritu al reposo; el razonamiento de suyo es esencialmente movimiento. Aclaremos que esta operación conservará cierta unidad, no será una simple yuxtaposición de actos, sino que esa unidad será la de un movimiento, la de un discurso - *ab uno in aliud:* todo movimiento se efectúa entre dos términos, aquí el *antecedente* y el *consecuente;* el antecedente es el conjunto de verdades que se tienen pre-

viamente admitidas y que permite adquirir una verdad nueva expresada por el consecuente - *per:* esta partícula define el modo según el cual se pasa del antecedente al consecuente. No es por modo de simple sucesión, sino por modo de *causalidad.* En este movimiento de orden intelectual e inmanente que es el razonamiento, el antecedente es causa del consecuente. Ni la yuxtaposición de dos términos ni tampoco la yuxtaposición de muchos juicios constituye, pues, un verdadero razonamiento. Esta operación supone necesariamente una dependencia en el orden de la verdad por modo de causalidad.

Es necesario igualmente que se dé el tránsito de una verdad a otra verdad. Ni en la conversión, ni en la oposición de las proposiciones hay propiamente razonamiento, porque, si hay realmente dependencia en la verdad de las proposiciones en cuestión, no hay en realidad cara a cara dos verdades diferentes: la segunda proposición no hace sino traducir con una construcción diferente lo que ya expresaba la primera. Ejemplo: "ningún hombre es ángel" enuncia la misma verdad que "ningún ángel es hombre". Si, pues, yo puedo legítimamente concluir de la verdad de una de esas proposiciones la de la otra, no puedo decir que he razonado, porque no he deducido otra verdad. Sobre este asunto, se puede consultar a Stuart Mill (*Lógica,* 6. II, cap. 1) en donde se muestra que el paso de una verdad a otra expresión de la misma verdad no constituye un razonamiento.

3. Divisiones del razonamiento.

Hemos visto que el razonamiento puede ser considerado desde dos puntos de vista diferentes: *formalmente,* es decir, en su disposición lógica; *materialmente,* es decir, en cuanto a su contenido. Habrá, por lo tanto, un estudio formal y un estudio material del razonamiento.

El estudio formal del razonamiento, que va a ocuparnos primero, se subdivide en dos secciones, correspondientes a los dos tipos clásicos de esta operación: el *silogismo* o *deducción,* que se puede caracterizar, de una manera general, como el razonamiento que va de lo más universal a lo

menos universal; la *inducción,* que es, en sentido inverso, el paso de lo particular a lo universal.

4. Naturaleza y divisiones del silogismo.

Aristóteles define así el silogismo en el libro que él consagra a su estudio (*I Anal.* I, c. 1, 24 b 18): "un discurso en el cual, siendo dadas ciertas cosas, de ellas resulta necesariamente algo distinto por el solo hecho de haberlas propuesto". Tal definición parece convenir a todas las formas de razonamiento necesario; restringida al silogismo, parece significar, por lo tanto, que no había para Aristóteles otra forma apodíctica de razonamiento que ésta.

Se distinguen dos grandes especies de silogismo: el *silogismo categórico,* en el cual la mayor es una proposición categórica, y el *silogismo hipotético,* que tiene, como premisa mayor, una proposición hipotética o compuesta. Si notamos, por otra parte, que existen formas particulares de silogismos, derivadas de las precedentes, podremos dividir prácticamente nuestro estudio en tres partes, tratando respectivamente: del silogismo categórico, del silogismo hipotético y de las formas particulares del silogismo. Como el silogismo categórico es el que tiene mayor utilidad, y como se encuentra al principio de los demás, en él centraremos principalmente nuestra atención.

II. El silogismo categórico

1. Naturaleza del silogismo categórico.

a) *Definición y elementos.* — El silogismo categórico es una argumentación en cuyo antecedente se asocian dos términos con un tercero, de manera que se pueda inferir de ahí un consecuente, en donde se vea si esos dos términos convienen entre sí o no (Gredt):

> *argumentatio, in cujus antecedente comparantur duo termini cum uno eodemque tertio ut exinde inferatur consequens quod enuntiat illos duos terminos inter se convenire vel non convenire.*

Si se analiza esta definición, se constatará que el silogismo categórico se compone necesariamente de tres términos, y que se podrán expresar las relaciones que están supuestas entre ellos en tres proposiciones. En las dos primeras, que constituyen el antecedente, el término medio será sucesivamente comparado a los dos extremos; en la tercera, que expresa el consecuente, los dos extremos se verán asociados entre sí. Ejemplo:

	M T
antecedente	Lo que es espiritual es inmortal
	t M
	El alma humana es espiritual
	t T
consecuente	Luego el alma humana es inmortal

Se llama: *Término mayor* (T), el predicado de la conclusión:
Término menor (t), el sujeto de la conclusión.
Término medio (M), el término común de las premisas.

Premisas, las proposiciones que constituyen el antecedente:
Mayor, la premisa que contiene el término mayor.
Menor, la que contiene el término menor.
Conclusión, la proposición consecuente.

Notemos, y esto es muy importante, que en el pensamiento y el lenguaje corrientes, no se desarrollan habitualmente los razonamientos silogísticos que se pueden hacer con premisas y conclusión. Se dirá, por ejemplo, muy simplemente: "El alma humana es inmortal porque es espiritual". Pero es siempre posible proceder a aquella descomposición, porque en toda deducción hay necesariamente tres términos y por lo tanto tres proposiciones. En lógica, en donde se busca poner en evidencia todos los nexos del pensamiento, se representará normalmente la deducción en su forma desarrollada.

b) *Verdadera naturaleza del silogismo.* — Hemos hecho, hasta aquí, un análisis descriptivo del silogismo. Conviene que volvamos sobre su definición para que podamos darnos cuenta exactamente de su naturaleza, y ponernos así en condiciones de refutar las críticas que los modernos han hecho —por haberla entendido mal— de esta forma de razonamiento.

La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿es el silogismo esencialmente determinación del particular contenido en el universal, tal como parece sugerirlo la definición común que sobre ello se propone? ¿No será más bien identificación de los dos extremos en virtud o en razón del término medio, no siendo las relaciones de universalidad y de particularidad sino un aspecto dependiente de éste?

Según la primera de estas concepciones, el silogismo es esencialmente explicación del contenido implícito de las afirmaciones más generales. Y así yo diría:

Todos los ocupantes de esta casa fueron asesinados.
Pedro era uno de sus ocupantes.
Luego Pedro fue asesinado.

Al silogismo así presentado se opone una doble objeción. Es, se dice, una *tautología.* No se hace sino repetir en la conclusión lo que se afirmaba ya en la mayor. El silogismo es incapaz de hacer progresar el conocimiento; puede ser útil para clasificar o verificar lo que ya se sabe, pero como instrumento de investigación es de una esterilidad perfecta. - O bien se reprocha al silogismo el implicar un *círculo vicioso.* Si puedo decir, en el ejemplo precedente, que todos los ocupantes de la casa fueron asesinados, es porque yo había constatado que Pedro, que era uno de ellos, fue efectivamente asesinado. Mi mayor no es verdadera sino en el caso de haber podido verificar de antemano mi conclusión. Es, pues, razonar en círculo el pretender deducir enseguida la conclusión, "Pedro fue asesinado", de la mayor que la suponía ya adquirida.

Estas objeciones no prosperan más que si se concibe, en forma nominalista, al universal como una colección de casos particulares, y si se interpreta enseguida el silogismo como la determinación de uno de los casos particulares del uni-

versal así entendido. Pero esto no es sí. En realidad, el silogismo es esencialmente la identificación de los dos extremos en virtud o en razón de un término medio. Cuando yo declaro que "Pedro es contemplativo porque es filósofo", afirmo que el predicado "contemplativo" pertenece al sujeto "Pedro", en razón del término medio "filósofo". El término medio constituye el elemento dinámico efectivo del razonamiento; es él quien aporta la luz: concluir es asentir bajo la presión del término medio. Hay, es cierto, un progreso hacia lo menos universal (o de lo ya no universal), pero este no es sino un aspecto secundario del silogismo, que es, ante todo, una operación de mediación causal por el término medio.

Concluiremos, por lo tanto, que en el verdadero silogismo hay progreso de conocimiento, no pudiendo ser conocida la identificación del predicado y del sujeto antes de que sea vista a la luz del antecedente, que es su razón propia.

Igualmente, no se debe decir que es un círculo vicioso, porque las premisas no son simplemente la colección de casos particulares sumados, sino un verdadero universal necesario, que se justifica por sí mismo o por verdades más elevadas. - Los ejemplos que parecen, a primera vista, justificar las objeciones, no son, en efecto, silogismos auténticos. Cuando yo afirmo que "Pedro ha sido asesinado porque todos los ocupantes de la casa fueron asesinados", yo regreso ciertamente a una experiencia primitiva que se encontraba en el origen de mi inducción: "todos los ocupantes de la casa fueron asesinados"; pero mi mayor no es verdaderamente universal y el término medio —los ocupantes de la casa— no es razón explicativa de la conclusión. En todo esto no hay sino clasificaciones o nexos materiales, pero no silogismo en el sentido pleno de la palabra.

c) *Punto de vista de la comprehensión y punto de vista de la extensión.* — El discernimiento que acabamos de establecer está en relación con el doble aspecto comprehensionista y extensionista que se puede reconocer en el silogismo.

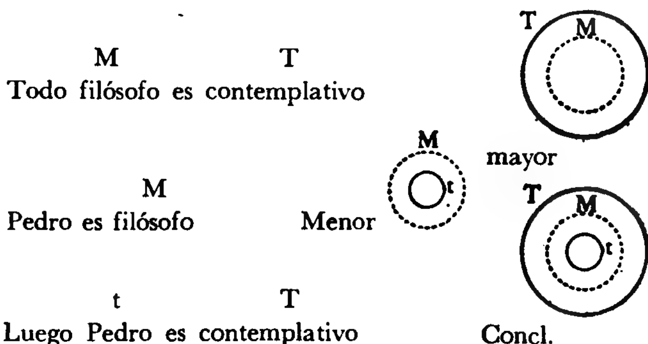
Si se lee el silogismo desde el punto de vista de la *comprehensión,* se dirá que el término mayor forma parte de la comprehensión del término menor, porque forma parte

de la comprehensión del término medio, la cual está comprendida también en la del término menor: "contemplativo" forma parte de la comprehensión de "Pedro", porque forma parte de la comprehensión de "filósofo", la cual está también comprendida en la de "Pedro".

Si se lee, por el contrario, el silogismo desde el punto de vista de la *extensión,* se dirá que el término menor forma parte de la extensión del término mayor, porque forma parte de la extensión del término medio, la cual está comprendida también en la del término mayor: "Pedro" es "contemplativo", porque Pedro está comprendido en la extensión de "filósofo", que está también comprendido en la de "contemplativo".

Estas dos lecturas de un silogismo son legítimas, a condición de que no sean consideradas como incompatibles entre sí. El proceso silogístico pone en acción, ciertamente, esos sistemas de relaciones referentes a la comprehensión y a la extensión. Absolutamente hablando, la interpretación en forma de comprehensión es fundamental, pero, en la lógica silogística, se detendrá de preferencia en las relaciones de extensión. Por esto, además, las reglas que nos veremos precisados a formular desde este punto de vista particular, no podrán asegurar sino una parte de las condiciones de verdad del silogismo.

Se representan a menudo por medio de una combinación de círculos concéntricos y de diámetro proporcionado las relaciones de extensión de los términos de un silogismo. Es lo que se llama círculos de Euler. Ejemplo:



d) *Principios y reglas del silogismo.* —La lógica escolástica se ha esforzado por determinar los principios que aseguran fundamentalmente el valor del silogismo categórico. Son lo que se llama *principium identitatis et discrepantiae,* y el *dictum de omni, dictum de nullo,* encontrándose ya este último formulado por Aristóteles (*I Analíticos,* I, c. 1, 24 a 14). El primero de estos principios se expresa así:

> "Las cosas que son idénticas a una tercera, son también idénticas entre sí; aquellas de las cuales una conviene y la otra no conviene a una tercera, son diferentes la una de la otra".
>
> *Quae sunt eadem uni tertio, sunt quoque eadem inter se; quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se diversa sunt.*

Es fácil de verlo: esta fórmula no es sino una aplicación de los principios supremos de identidad y de no-contradicción al caso en el que haya un término medio. Como las relaciones o las disyunciones se realizan en el silogismo entre términos que tienen universales que se atribuyen a partes reducidas a estado de sujetos, se determinará el sentido particular que adquiere, en este caso, el principio general enunciado, por el *dictum de omni, dictum de nullo:*

> "Todo lo que es dicho universalmente de algún sujeto, es dicho de todo lo que se encuentra comprendido bajo ese sujeto. Todo lo que es universalmente negado de un sujeto, es negado de todo lo que está comprendido bajo ese sujeto".
>
> *Quidquid universaliter dicitur de aliquo subjecto dicitur de omni quod sub tali subjecto continetur; quidquid universaliter negatur de aliquo subjecto dicitur de nullo quod sub tali subjecto continetur.*

Los lógicos han condensado en ocho hexámetros célebres las exigencias resultantes de esos principios. Las cuatro primeras de esas reglas son relativas a los términos, las cuatro últimas a las proposiciones. Se expresan así:

1. Hay tres términos: el mayor, el medio y el menor.
2. Que esos términos no tengan mayor extensión en la conclusión que en las premisas.
3. La conclusión nunca debe comprender el término medio.
4. Una vez por lo menos el término medio sea tomado universalmente.
5. Si las dos premisas son negativas, nada se sigue.
6. Dos afirmaciones no pueden engendrar una negativa.
7. La conclusión sigue siempre la parte más desfavorable.
8. Nada se sigue de dos proposiciones particulares.

La 1a. y la 3a. reglas no hacen sino expresar la definición del silogismo; la 2a., la 4a. y la 8a. pueden ser reducidas a la 1a.; la 5a. y la 6a. dependen inmediatamente del principio supremo del silogismo; la 7a. depende a la vez del principio supremo del silogismo y de la 1a. regla. En definitiva, es necesario que en un silogismo no haya efectivamente sino tres términos —regla contra la cual se peca muy frecuentemente—, y que el juego de las afirmaciones y negaciones sea regulado por el principio supremo o por el *dictum de omni - dictum de nullo.*

2. Figuras y modos del silogismo categórico.

El silogismo está compuesto de términos y de proposiciones. Los términos pueden ser llamados la materia remota, y las proposiciones la materia próxima del silogismo. Según como estas materias estén diversamente dispuestas, tendremos las *figuras* (disposición de los términos), y los *modos* (disposición de las proposiciones).

a) *Las figuras del silogismo.* — Por comprender cuatro términos las premisas de un silogismo (T, t y dos veces el M), habrá cuatro maneras de disponer, dos por dos, esos términos, y por lo tanto cuatro figuras posibles del silogismo, que se caracterizará por la colocación de la M en cada premisa.

	1ª figura		*2ª figura*		*3ª figura*		*4ª figura*	
	sub -prae		prae - prae		sub - sub		prae -sub	
Mayor	M	T	T	M	M	T	t	M
Menor	t	M	t	M	M	t	M	T
Conclusión	t	T	t	T	t	T	T	t

La cuarta figura, llamada galénica, no se encuentra en Aristóteles, quien no reconoce más que tres figuras distintas del silogismo. Se la debe considerar como una forma indirecta de la primera figura, ya que tiene por sujeto la conclusión aquello que realmente debería ser predicado y viceversa. Se la designa, pues, mejor, por la denominación de primera figura indirecta.

Ejemplo:

1ª figura directa	*1ª figura indirecta*
Todo hombre es mortal	Pedro es hombre
Es así que Pedro es hombre	Es así que todo hombre es mortal
Luego Pedro es mortal	Luego algún mortal es Pedro

b) *Los modos del silogismo.* — Pudiendo ser cada una de las premisas, o universal afirmativa (A), o universal negativa (E), o particular afirmativa (I), o particular negativa (O), habrá teóricamente, en cada figura, cuatro hipótesis posibles para la mayor y cuatro para la menor, o sea, 4 x 4 = 16 combinaciones posibles. Sea, para las cuatro figuras, 16 x 4 = 64 combinaciones posibles. Pero si se confrontan estas combinaciones con los principios y las leyes del silogismo, se descubre que solamente 19 son válidas.

Sin entrar en otras explicaciones, diremos que se ha tratado de precisar, para cada figura, un principio y reglas propios, que permitan distinguir inmediatamente cuáles modos son o no son válidos. He aquí cuáles son esas reglas particulares:

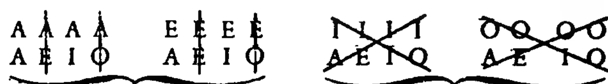
En la primera figura, la mayor no puede ser particular, ni la menor negativa.

En la segunda figura, una de las premisas debe ser negativa y la mayor no puede ser particular.

En la tercera figura, la menor debe ser siempre afirmativa y la conclusión particular.

En la primera figura indirecta, ni la mayor ni la menor deben ser particulares negativas, ni la conclusión universal afirmativa.

Ejemplo: aplicación de estas reglas a la primera figura.



Nos quedan, pues, en este caso, cuatro modos legítimos:

AA AI EA EI

Los lógicos han representado los modos válidos de las cuatro figuras (4 para la 1a., 5 para la 1a. indirecta, 4 para la 2a. y 6 para la 3a.), en cuatro célebres versos mnemotécnicos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio = Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum =
Cesare, Camestres, Festino, Baroco = Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Notemos que en este cuadro:

1o. Los modos están en el orden: 1a. fig., 1a. indir., 2a. fig., 3a. fig.

2o. Las tres primeras vocales de cada palabra indican la naturaleza de las premisas y de la conclusión en el orden: mayor-menor-conclusión, excepción hecha de la 1a. indirecta, que está en el orden: menor-mayor-conclusión.

3o. Algunas consonantes tienen, como veremos en un instante, un significado relativo a la reducción de los modos.

c) *Reducción de los modos.* — Los modos de la primera figura son llamados perfectos porque están regulados inmediatamente por el principio supremo del silogismo, y porque el término medio, sujeto de la mayor y predicado de

la menor, tiene figurativamente el lugar que corresponde a su papel. Los modos de las otras figuras son llamados imperfectos, porque respecto a ellos esas condiciones no se encuentran realizadas. Hay, en consecuencia, interés en llevar o en reducir los modos imperfectos a los modos perfectos del silogismo. Esta reducción puede efectuarse de dos maneras diferentes: por reducción directa o por reducción a lo imposible.

En la *reducción directa* se construye un silogismo perfecto teniendo la misma conclusión que el silogismo imperfecto que se trata de reducir. Se procede a esta reducción por dos procedimientos: inversión de las premisas, conversión de proposiciones.

Las consonantes de las palabras mnemotécnicas van a permitirnos, para cada caso, saber qué operación conviene efectuar:

La *consonante inicial* indica que el modo en cuestión debe ser reducido al modo perfecto que comienza por la misma consonante: Festino se reduce así a Ferio.

C, en la palabra, indica que la reducción a lo imposible es la única practicable: Bocardo, Baroco.

S y P indican que la proposición representada por la vocal precedente debe ser convertida.

M indica que es necesario invertir las premisas.

Ejemplo: reducción de un silogismo en Camestres a un silogismo en Celarent.

C a M Todo hombre es racional
e S Es así que ningún vegetal es racional
tre S Luego ningún vegetal es hombre
Es necesario invertir las premisas (M)
Convertir menor y conclusión (S — S)
La reducción se hace en Celarent (C).
C e Ningún racional es vegetal
l a Es así que todo hombre es racional
rent Luego ningún hombre es vegetal.

Reducción a lo imposible (ad absurdum). Caso de Bocardo y Baroco. En lugar de la mayor o de la menor se pone la contradictoria de la conclusión. Se obtiene enton-

ces, como conclusión de un silogismo perfecto, la contradictoria de una premisa del silogismo precedente, lo cual es supuestamente falso (Baroco).

Todo mal es de evitarse
Es así que alguna prueba no es de evitarse ←
Luego alguna prueba no es un mal

Todo mal es de evitarse
Es así que toda prueba es un mal
Luego toda prueba es de evitarse. ←

contradictorias

El significado especial de las consonantes de las palabras en la reducción de los modos es indicado por dos versos latinos que se pueden traducir así:

> S quiere una conversión simple, P una accidental;
> M quiere una mutación, C una reducción a lo imposible.

d) *Valor comparado de las formas del silogismo.* — Hemos distinguido precedentemente, como se hace habitualmente, las cuatro figuras del silogismo, por la disposición gramatical del término medio (como S o P) en la mayor y en la menor. Teníamos así cuatro combinaciones posibles. A continuación, hemos reducido la 4a. figura a la 1a. Eso no es, en realidad, sino una manera muy exterior y superficial de proceder. Es más profundo y más conforme al pensamiento de Aristóteles, quien jamás pensó en una cuarta figura, distinguir las figuras según el lugar que el término medio tiene con relación al mayor y al menor. Ahora bien, no hay más que tres hipótesis posibles, a las cuales corresponden otras tantas figuras:

o	t	M	T	=	1a. figura
o	t	T	M	=	2a. figura
o	M		T	=	3a. figura

Esta manera de representar la distinción de las figuras tiene la ventaja de poner en evidencia la superioridad de la primera; el término medio está visiblemente en el lugar intermedio que corresponde mejor a su función, y el nexo que relaciona la conclusión con las premisas resulta de ello de manera más clara. En la 2a. y 3a. figuras ese nexo no

está enteramente explícito (Aristóteles, *I Anal.,* I, c. 23). A consecuencia de esta superioridad de la 1a. figura, los lógicos escolásticos hablan de la "precedencia de las figuras", *de praestantia figurarum.* La primera figura tiene, evidentemente, el primer rango; la segunda viene enseguida, porque el término medio tiene ahí el lugar del predicado que es más digno que el del sujeto; la tercera es la menos perfecta.

Contra *Kant (La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo demostrada)* es necesario sostener que las tres figuras auténticas del silogismo constituyen, todas, formas de razonamiento válidas, respondiendo cada una a una vía real y original del pensamiento.

III. El silogismo hipotético

Se llama silogismo hipotético un silogismo cuya mayor está constituida por una proposición hipotética y cuya menor asienta o destruye una de las partes de la mayor.

Ejemplo: Si la tierra gira, se mueve
Es así que la tierra gira
Luego la tierra se mueve.

Como se podían distinguir cuatro especies de proposiciones hipotéticas: condicionales, conjuntivas, disyuntivas, copulativas, y como de estas últimas no se puede lógicamente sacar nada, quedan tres especies de términos mayores que dan tres formas diferentes de silogismos hipotéticos: los silogismos condicional, conjuntivo y disyuntivo. Ejemplos de las dos últimas formas:

Disyuntivo: o el círculo es una curva, o es una recta
Es así que el círculo es una curva
Luego no es una recta.

Conjuntivo: el hombre no puede, a la vez, servir a Dios y a las riquezas
Es así que sirve a Dios
Luego no sirve a las riquezas.

El silogismo condicional.

No hablaremos aquí sino del silogismo condicional, por ser el estudio de las otras formas de silogismo hipotético menos importante y además parecido a aquél.

a) *Figuras y modos.* — El silogismo condicional es aquel que tiene una mayor condicional. Estando ésta compuesta de dos elementos, la condición y el condicionado, se afirma o se destruye uno de esos elementos. Cuatro hipótesis son entonces posibles: se afirma la condición, o el condicionado; se destruye la condición o el condicionado. Eso hace, teóricamente, cuatro figuras concebibles, pero solamente dos son válidas, porque el nexo del condicionamiento no va sino en un sentido.

Si se afirma la condición - se afirma el condicionado
Si se afirma el condicionado - nada se sigue
Niéguese la condición - nada se sigue
Niéguese el condicionado - se destruye la condición

Quedan pues dos figuras válidas denominadas, la primera, *ponendo-ponens;* la segunda, *tollendo-tollens.* En cada figura tendremos cuatro modos, según se afirmen o se nieguen los miembros de la mayor. Se obtiene así el cuadro siguiente:

1a. figura ponendo-ponens.	Si A es, es B - es A - luego es B
	Si A es, no es B - es A - luego no es B
	Si A no es, es B - no es A - luego es B
	Si A no es, no es B - no es A - luego no es B
2a. figura tollendo-tollens	Si A es, es B - no es B - luego no es A
	Si A es, no es B - es B - luego no es A
	Si A no es, es B - no es B - luego es A
	Si A no es, no es B - es B - luego es A

b) *Silogismo hipotético y silogismo categórico.*

El problema de las relaciones del silogismo categórico y del silogismo hipotético ha dado lugar, en la lógica moderna, a diversas discusiones (Lachelier, Goblot). Sin des-

cender a todos los detalles de la controversia, vamos a señalar que: 1o. el silogismo hipotético es una forma de razonamiento que difiere del silogismo categórico; 2o. el silogismo hipotético supone el silogismo categórico, el cual sigue siendo el tipo esencial de la deducción.

1o. Se puede siempre resolver un silogismo hipotético en uno o dos silogismos categóricos correspondientes. Consideremos estos dos silogismos:

I	Si Pedro corre, se mueve Es así que Pedro corre Luego Pedro se mueve	II	Todo lo que corre se mueve Es así que Pedro corre Luego Pedro se mueve

En los dos casos se llega a una misma conclusión. ¿Es necesario deducir que se ha razonado de la misma manera? No, porque en el silogismo categórico (II) yo infiero de una proposición universal una proposición particular que se encontraba allí en potencia, o, si se prefiere, yo relaciono dos extremos por un término medio. En el silogismo hipotético (I), no puedo decir que la conclusión "Pedro se mueve" no estaba contenida sino en potencia en la mayor; ya se encontraba en ésta de cierto modo en acto. Por otra parte, yo no relaciono dos términos por un término medio; "Pedro" y "se mueve" estaban ya hipotéticamente unidos en la mayor. En realidad, en el silogismo hipotético, no combino términos sino proposiciones. La mayor es la afirmación de un nexo entre dos proposiciones, la menor afirma o suprime una de esas proposiciones, de lo cual resulta, en conclusión, la afirmación o la destrucción de la otra proposición. Yo razono sobre relaciones de verdad ya establecidas, lo que no es la misma cosa que razonar sobre nexos de términos: el silogismo es una forma de razonamiento original, como la proposición hipotética era una forma de afirmación igualmente original.

2o. Sólo que es fácil ver que esta manera de razonar (hipotéticamente) supone el silogismo categórico. Los términos están ya asociados antes de que se haya empezado a razonar. La mayor, "si la tierra gira se mueve", suponía que se hubiese reconocido que la afirmación particular, "la tierra se mueve", dependía de la afirmación más general: "todo lo que gira se mueve", de donde procedía por silo-

gismo categórico. El silogismo categórico permanece, en consecuencia, en la base del silogismo hipotético, que está como injertado en aquél. Aristóteles podía, no sin razón, limitar su estudio al silogismo categórico, modo esencial y originario del razonamiento deductivo.

IV. Formas particulares del silogismo

El silogismo se divide esencialmente en figuras y en modos. Desde el punto de vista de la materia, o de las proposiciones que la componen, se le puede subdividir de varias maneras diferentes.

a) *Silogismo incompleto.* — Es el *entimema,* que es un silogismo en el cual una de las premisas está sobreentendida. Ejemplo: "Pedro es filósofo, luego es contemplativo".

b) *Silogismo compuesto.* — El *epiquerema,* en el cual una de las premisas o las dos están provistas de su prueba. Ejemplo:

Todo hombre es mortal porque es compuesto
Es así que Pedro es hombre
Luego Pedro es mortal

El *polisilogismo:* es una cadena de silogismos en la cual la conclusión de uno sirve de premisa al siguiente.

I { M - Lo que es espiritual es inmaterial
  m - Es así que el alma es espiritual
  C - Luego el alma es inmaterial }

II { m - Luego el alma es inmaterial
  M - Pero todo lo que es inmaterial es incorruptible
  C - Luego el alma es incorruptible }

El *sorites:* encadena varias proposiciones, de tal suerte que el predicado de una viene a ser el sujeto de la siguiente. Es, en realidad, una serie de silogismos, en los cuales no se expresa sino la última conclusión. Ejemplo:

t M
Pedro es hombre
M_1 M_2
Todo hombre es animal
M_2 T
Todo animal tiene sensaciones
t T
Luego Pedro tiene sensaciones

c) El *dilema* (syllogismus cornutus): Es un argumento que enuncia en el antecedente una disyunción tal que, siendo afirmado uno u otro de sus miembros, se sigue la misma conclusión. Ejemplo, el dilema clásico de Tertuliano, reprochando a Trajano su decreto:

"O los cristianos son culpables, o son inocentes.
Si son culpables, ¿por qué prohibes que se les persiga?
(el decreto es injusto);
Si son inocentes, ¿por qué castigar a los que son denunciados?
(igualmente)
ya sean pues culpables o inocentes, el decreto es injusto.

Apéndice. Silogismos modales.

Aristóteles consagra, en *I Analíticos,* largos capítulos al estudio de los silogismos modales, es decir, de aquellos en los cuales una o dos premisas son modales. El silogismo modal es una forma del silogismo categórico, pero la introducción de modos en las premisas entraña complicaciones particulares en cada una de las figuras. El caso más simple es aquel en el cual las dos premisas son necesarias; el silogismo obedece a las leyes ordinarias de su padre, salvo si la conclusión es igualmente una proposición modal necesaria.

Es necesario que todo animal sea mortal
Es así que es necesario que todo hombre sea animal
Luego es necesario que todo hombre sea mortal.

(cf. ARISTÓTELES, *I Analíticos,* I c. 8-22; HAMELIN, *El Sistema de Aristóteles*).

CAPITULO IV

LA INDUCCION

I. El problema de la inducción

a) La tercera operación del espíritu, el razonamiento, había encontrado su razón de ser en la debilidad de la inteligencia humana, la cual, no pudiendo alcanzar de un solo golpe la inteligibilidad de los objetos que ella aprehende, se veía en la necesidad de proceder siguiendo un modo complejo: en virtud de una primera verdad supuestamente adquirida, el antecedente, concluía una verdad nueva, el consecuente.

La forma más perfecta del razonamiento era el silogismo o deducción, en el cual el espíritu infiere el consecuente porque el antecedente le hace ver su razón. Hay, en este proceso del pensamiento, explicación verdadera y necesitante, por la intervención del término medio. Nos movemos en el plano inteligible, aunque descendiendo hacia lo menos universal.

Pero la deducción supone principios, las premisas del silogismo, y definiciones, especialmente la del término medio, no pudiendo éste desempeñar su función de nexo entre los otros dos términos, más que si es él mismo conocido. Por ejemplo, la mayor "todo hombre es mortal", no tiene sentido sino sabiendo qué es el "hombre", sin lo cual yo no podría decir que es "mortal".

Por otra parte, si la deducción supone en su punto de partida ciertos principios y ciertas definiciones, no podrá probar por sí misma con toda evidencia, sin caer en círculo

vicioso, esos presupuestos. Y si éstos pueden, en algunos casos, ser establecidos por otras demostraciones, deberán siempre subsistir cuando menos ciertos principios y ciertas demostraciones primeras que no serán demostradas. Será necesario, por lo tanto, que una operación nueva intervenga aquí para asegurarnos de estos presupuestos. De una manera general, esta operación generadora de principios no demostrables de la deducción es la inducción.

b) *Noción de la inducción.* — Entendida en su sentido más amplio, la inducción es el procedimiento del espíritu que nos permite pasar de los datos más particulares de la experiencia a los principios y a las nociones primeras de donde se obtendrán las demostraciones.

El conocimiento humano, en efecto, no comienza por lo inteligible, sino por lo sensible, es decir, por la percepción de las cosas singulares y cambiantes. A partir de ahí, nuestra inteligencia, que tiene por objeto lo universal, forma por abstracción nociones y principios universales. La inducción, en su sentido más general, cubre todo este paso de lo singular, percibido por los sentidos, a lo universal, objeto primero de la inteligencia (es el significado habitual de la "epagoge" de Aristóteles). Psicológicamente, y en la práctica de la actividad de pensar, eso supone todo un conjunto muy complejo de operaciones. En lo que viene a continuación, no podremos retener sino el esquema lógico esencial: que no se olvide esto.

c) *Nota histórica.* — La idea de la inducción y, en cierta medida, su teoría, se remontan a Aristóteles (Ver, en particular, *I Analíticos,* II, c. 23, 68 b 8, y *Tópicos,* I, c. 12, 105 a 10); pero sobre esta cuestión el Estagirita se extendió mucho menos que sobre el silogismo, y dejó algunos puntos en la sombra. Por lo menos, afirmó muy claramente que al lado del silogismo hay otro procedimiento del espíritu: la "epagoge", que es distinto y que marca el paso de lo singular a lo universal. - En la Edad Media, la inducción fue especialmente estudiada por San Alberto Magno y por Scoto, quienes dieron los primeros elementos de un método experimental. Santo Tomás tuvo ciertamente la percepción clara del problema y de su solución, pero no da una expli-

cación extensa en ninguna parte (ver, sin embargo, su *Comentario* a los *II Analíticos,* II, 1. 20, nos. 8 y sgts., que es más explícito). - Por el contrario los modernos, como resultado del desarrollo adquirido por los ciencias experimentales, han concedido una gran importancia a la inducción. Señalemos simplemente que sus trabajos obedecen a una doble preocupación: búsqueda de los *métodos científicos* de la inducción, determinación de su *fundamento filosófico* (cf. **Texto IX D**, p. 257).

II. Naturaleza y división de la inducción

1. Definición de la inducción.

En los *Tópicos* (I, c. 12, 105 a 12), Aristóteles define de manera muy general la inducción como "el paso de los casos particulares a lo universal", y propone este ejemplo: "si el más hábil piloto es el que sabe, y si lo mismo ocurre con el cochero, es el hombre que sabe el que, en cada caso, es el mejor".

Precisando las condiciones del paso a lo universal, se puede decir (Maritain) que "la inducción es un razonamiento por el cual, partiendo de datos particulares suficientemente enumerados, se asciende a una verdad universal". Sea este otro ejemplo de Aristóteles (*I Analíticos,* II, c. 23, 68 a. 19):

El hombre, el caballo, la mula, viven mucho tiempo
Es así que (todos los animales sin hiel son el hombre, el caballo, la mula)
Luego todos los animales sin hiel viven mucho tiempo

A partir de una serie supuestamente suficiente de observaciones sobre la longevidad de los animales sin hiel, yo saco una conclusión, que tiene un valor universal, sobre la longevidad de todos los animales de esta categoría.

2. Inducción y silogismo.

Comprenderemos mejor la estructura original del raciocinio inductivo, comparándola con un razonamiento silogístico

que le sería paralelo. Se puede, en efecto, imaginar que a partir de principios más elevados, un silogismo llegue a la misma conclusión que una inducción dada. Ejemplo:

Inducción:

Pedro, Pablo, etc... son mortales
Es así que Pedro, Pablo... son todo hombre
Luego todo hombre es mortal

Silogismo:

Todo lo que está compuesto de materia es mortal
Es así que todo hombre está compuesto de materia
Luego todo hombre es mortal

En los dos casos se obtiene la misma conclusión universal: "todo hombre es mortal". Pero los puntos de partida han sido diferentes: en el caso de la inducción, se ha partido de la enumeración de experiencias particulares; en el del silogismo, de verdades universales. - Los términos medios han sido igualmente diferentes: para el silogismo, era una razón que manifestaba la conveniencia del sujeto y del predicado de la conclusión; para la inducción, era una *enumeración* de casos singulares, que había sido considerada suficiente para que se le pudiera elevar a la afirmación universal. Sería también más exacto decir que en la inducción no hay, propiamente hablando, término medio, es decir, un término determinado que relacione los extremos, sino solamente una enumeración que desempeña ese papel.

Aristóteles (*I Anal.,* II, c. 23, 68 a 33) expresa así la diferencia entre esas dos formas de raciocinio: "De cierta manera, la inducción se opone al silogismo; éste prueba, por el término medio, que el extremo mayor pertenece al tercer término; aquél otro prueba, por el tercer término, que el extremo mayor pertenece al término medio". Lo cual se verificará fácilmente en el ejemplo siguiente, en que la inducción y el silogismo son inversos el uno del otro:

Silogismo:

M T
Todos los animales sin hiel viven mucho tiempo
t M
Es así que el hombre, el caballo, la mula, son los animales sin hiel
t T
Luego el hombre, el caballo, la mula, viven mucho tiempo

Inducción:

t T
El hombre, el caballo, la mula, viven mucho tiempo
M t
Es así que todos los animales sin hiel son el hombre, el caballo, la mula
M T
Luego todos los animales sin hiel viven mucho tiempo

Para verificar la fórmula de Aristóteles es necesario, como se ve, determinar M, T, t en el silogismo; después, transportarlos con su significado en la inducción. El término medio no es verdaderamente término medio sino en el silogismo.

Nota. — La inducción verdadera debe tener por término, no el *colectivo* como tal, es decir, la colección de los singulares enumerados, sino el *universal,* que incluye en potencia un número indeterminado de sujetos. - La inducción completa, de la cual hablaremos en un instante, es un caso especial en que la colección supone un número determinado de individuos.

En el caso privilegiado de la aprehensión de los primeros principios o nociones simples, la inducción desemboca en *evidencias:* yo veo que el todo —absoluta y universalmente hablando— es mayor que la parte. Pero casi siempre en las ciencias y en la práctica de la vida, esta operación no alcanza a elevarse a ese grado de certeza: llega sin duda a juicios universales, pero sin que la razón de éstos sea

evidente. No hay verdadero término medio, no se ve la razón de ser formal de la conclusión; se concluye más bien su existencia: si los casos han sido suficientemente enumerados, se *puede* legítimamente asentar el juicio universal.

De ello se sigue que por regla general la conclusión de una inducción es solamente *probable,* porque queda siempre cierto hiatus entre la suma de los casos particulares observados y el universal que se infiere: así pues, siempre hay posibilidad de error. Si he observado que el cobre, el fierro, el oro, etc., se dilatan con el calor, yo podría, si mis experimentos son suficientes, concluir legítimamente que todos los metales se dilatan con el calor, pero no lo sabría con una certeza absoluta porque puede ser que tal metal que no conozco no se dilate efectivamente con el calor. En la inducción científica yo "no veo", y por ello conservo siempre cierto temor a equivocarme —*formido errandi*— lo cual constituye el carácter distintivo del conocimiento probable.

3. Inducción completa e inducción incompleta.

La inducción es *completa* cuando se ha inferido un universal después de haber enumerado todos los casos singulares que se encuentran comprendidos bajo él. Ejemplo:

> Las plantas, los animales, los hombres, se mueven por sí mismos.
>
> Es así que todos los cuerpos vivos son plantas, animales, hombres.
>
> Luego todos los cuerpos vivos se mueven por sí mismos.

Se supone que no existen más que las tres especies enumeradas de cuerpos vivos. Si, en consecuencia, se ha podido verificar que cada una de estas especies tiene el movimiento por sí misma, se puede concluir que todo cuerpo vivo se mueve por sí mismo. Tal inducción llega a la certeza: es como un caso límite y perfecto de esta operación. Los antiguos han considerado con un favor particular esta forma privilegiada del raciocinio inductivo, el cual, de hecho, casi no se da, pero sería falso afirmar que no conocieron otro.

La inducción *incompleta* es aquella en la cual la enumeración de las partes subjetivas del universal no es completa. Ej.:

Esta parte de agua hierve a 100°, y aquélla, etc.
Luego el agua hierve a 100°.

Cuando la enumeración de las partes ha sido suficiente, se infiere legítimamente una conclusión universal, pero ésta no es sino probable. Ese tipo de inducción es el que se encuentra habitualmente en las ciencias, y es sobre todo en ella en la que piensan los modernos.

Nota. — Se podría preguntar si razonamientos del tipo que sigue:

Pedro, Andrés, Juan, etc., estaban en el Cenáculo
Es así que Pedro, Andrés, Juan, etc... son todos los apóstoles.
Luego todos los apóstoles estaban en el Cenáculo.

deben ser considerados como verdaderas inducciones (completas). No hay —recordémoslo— verdadero razonamiento sino habiendo progreso en el orden de la verdad. Todo se reduce, pues, aquí, a preguntarse si la afirmación colectiva "todos los apóstoles" agrega alguna cosa a la suma de las afirmaciones individuales, "Pedro", etc.

III. Del fundamento de la inducción

Hemos descrito y analizado, hasta aquí, el razonamiento inductivo, pero todavía no hemos legitimado filosóficamente su empleo. Poniendo aparte el caso un tanto especial de la inducción completa, se ve que se pasa, con razonamientos de este tipo, de algunos singulares a un universal que los excede: el cobre, el fierro, el oro, se dilatan con el calor; luego todo metal se dilata con el calor. ¿Qué es lo que nos autoriza pues a pasar de *alguno* a *todo?* Este es el problema del principio o del fundamento de la inducción.

Notemos en primer lugar que la inducción, no pudiendo ser reducida al silogismo, no podría ser justificada por los principios de éste. Se puede ciertamente poner en silogismo

la materia de una inducción, pero no su forma. Además, cuando se dice: "Lo que es verdadero de muchas partes *suficientemente* enumeradas de algún sujeto universal, es verdad de ese sujeto universal", se adelanta un principio muy exacto. Pero ¿se ha tocado el fondo del problema? Lo que se trata precisamente de saber es cómo cierta enumeración, incompleta por hipótesis, puede, no obstante eso, ser suficiente.

La razón metafísica profunda es que hay una correspondencia aproximativa entre el mundo de la existencia y el de la esencia, entre los hechos y el derecho, entre la experiencia y las leyes. El universo creado puede ser considerado como una jerarquía de esencias dotadas de propiedades determinadas. Todo este conjunto sigue escondido para nosotros (por lo menos en su mayor parte) y no se nos revela sino por el complejo de los hechos concretos y singulares de la experiencia. Pero —y esto es precisamente lo que legitimará el razonamiento inductivo— ese complejo de hechos no carece de relaciones con las determinaciones necesarias de las esencias y de sus propiedades. Las causas obran cada una según su naturaleza, y en la mayor parte de los casos producen en el mundo de la experiencia los mismos efectos. La *constancia* de las relaciones, al nivel de los hechos, podrá, por lo tanto, ser interpretada como el signo de una necesidad de derecho, correspondiente al plano de las naturalezas. Hay, en consecuencia, posibilidad de remontarse de los hechos de la experiencia a las determinaciones necesarias, las cuales son su causa formal, es decir, de hacer inducciones.

Así pues, la inducción se encuentra fundada, pero queda la dificultad práctica de saber cuándo un conjunto de observaciones de hecho autoriza claramente una inducción. ¿Cuándo hay una enumeración suficiente? Cuando, respondemos, el mismo hecho se haya reproducido en el mayor número de casos y en las circunstancias más variadas posibles. La técnica práctica de esta utilización variada y calculada de la experiencia, depende de los *métodos de la inducción.*

IV. Los métodos de la inducción

La inducción consiste, pues, en elevarse, a partir de la constatación de cierto número de hechos singulares, a una afirmación uiversal correspondiente. Lo que se dificulta, desde el punto de vista práctico, es poder discernir cuándo la enumeración será *suficiente* para que se pueda, con las garantías convenientes, proceder a la inferencia del universal. Es, en principio, cuando el enlace o la causa buscada haya sido constatada en una suficientemente grande variedad de casos. Los métodos de la inducción no tendrán otro objeto que el de variar, de una manera calculada, el conjunto de las condiciones en las cuales un fenómeno se reproduce o no se reproduce, con el objeto de autorizar, con el máximo de seguridad, inducciones válidas. Aclaremos que estos métodos no constituyen el proceso lógico mismo de la inducción; no hacen sino prepararlo y garantizarlo, protegiéndolo de las causas de error. Así es que, al igual que la inducción misma, estos métodos no nos harán *ver* con necesidad el término inferido; no podrán sino acrecentar la probabilidad de la conclusión.

El objetivo propuesto por el método inductivo no es exactamente el mismo en los antiguos que en los modernos. En la filosofía aristotélica se pretendía remontarse a las formas, es decir, a las definiciones esenciales; los modernos no tienen habitualmente más ambiciones que determinar leyes o enlaces constantes. Estas diferencias son considerables desde el punto de vista de los resultados efectivos, pero no tocan sino indirectamente las consideraciones metodológicas, de manera que se pueden muy bien adoptar, en lógica aristotélica, las teorías más modernas. Esto es lo que parece autorizarnos a extender aquí nuestro horizonte habitual, dando, al lado de las concepciones de Aristóteles, las —ya clásicas— de Francis Bacon y de Stuart Mill.

1. La inducción y los métodos de la definición en Aristóteles.

Es muy notable que Aristóteles, aunque haya tenido una inclinación muy pronunciada por las cuestiones de método, y que por otra parte haya atribuido a la experiencia una importancia excepcional en la formación del conocimiento, no haya dejado sino una teoría mal fundamentada de la inducción. El afirma sin cesar, contra Platón, que todo conocimiento nos viene de los sentidos, es decir, de lo particular, pero no llegó a mostrarnos claramente cómo, desde este punto de partida inevitable, se puede uno elevar a esas definiciones universales que, en su método, son las verdaderas llaves de la demostración científica. Es necesario, no obstante, reconocer que hizo algunas tentativas para determinar los métodos de la definición, lo cual en él corresponde a nuestros métodos de la inducción. Nos contentaremos con remitir, sobre este asunto, cuyo estudio nos llevaría demasiado lejos, a los artículos del P. Roland-Gosselin: *De l'induction chez Aristote* (Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1910, pp. 39-48); *Les méthodes de la définition chez Aristote* (*Ibid.*, pp. 236-252, 661-675).

2. La inducción en Francis Bacon.

La teoría de la inducción constituye la pieza central de la célebre obra de F. Bacon, el *Novum organon*. Después de haber purgado el espíritu, en una "pars destruens", de todos los prejuicios —"ídolos"— que le impiden progresar en la ciencia, Bacon vuelve sobre la definición y el método de ésta. El objeto teórico de la ciencia es, para Bacon, el descubrimiento de las "formas", objetivo que, sea dicho de paso, tiene mayor parentesco todavía con el ideal aristotélico que con la ciencia moderna. He aquí cómo se debe proceder:

Se aplica uno, primeramente, a recolectar el conjunto de los hechos experimentales *(historia generalis);* después, se ordenan esos hechos en tablas:

Tabla de las presencias, que agrupa todos los hechos en que se cree encontrar la forma que se busca.

Tabla de las ausencias, en que se reúnen los hechos de los cuales está ausente la forma buscada.

Tabla de los grados, en que son consignados los hechos en que la forma en cuestión existe en diferentes grados.

Comienza entonces el trabajo propiamente dicho de la inducción, que se efectúa en dos "instancias" principales. Se excluyen, en primer lugar, las naturalezas que no pueden ser la forma buscada; después, se hace el esfuerzo de determinarla positivamente. Estas operaciones constituyen la "vindemiatio prima". Concluida la primera vendimia, se recurre a las "auxilia inductionis": Bacon había previsto nueve series, pero no dio sino una sola, la de las "praerogativa instantiarum", hechos que tienen el privilegio de ponernos en el camino de la definición buscada. Señalemos, sin ir más lejos, que hay 27 categorías.

3. Los cánones de Stuart Mill.

En su *Sistema de Lógica,* Mill dio toda una teoría de la inducción, y particularmente un conjunto de reglas o cánones que perfeccionan las tablas de Bacon. De hecho, persigue un objetivo bastante diferente del de su ilustre predecesor; mientras que éste pretendía alcanzar, por la inducción, las "formas", Mill no busca establecer sino nexos necesarios entre causas y efectos, ya sea que se busque el efecto propio de una causa dada, o, por el contrario, que se esfuerce por remontarse del efecto a la causa. Mill constituyó así cuatro métodos (o cinco, si se considera que el primero y el segundo combinados engendran un método especial), que resume en otros tantos cánones.

a) *Método de concordancia.*

Primer canon. — Si dos casos o más del fenómeno, objeto de la investigación, tienen solamente una circunstancia en común, la circunstancia en la cual sola todos los casos concuerdan es la causa (o el efecto) del fenómeno.

He aquí cómo se aplica este canon. Sea A, un agente del cual se busca determinar el efecto. Se va a considerar A en conjuntos variados de circunstancias BC, DE.

Por ejemplo:	A	B	C	produce	a	b	c
después,	A	D	E	produce	a	d	e

Nos preguntamos cuál es el efecto particular de A. No puede ser ni b c, ni d e que no han seguido siempre a A; queda que sea a, que se ha encontrado igualmente en las dos experiencias.

b) *Método de diferencia.*

Segundo canon. — Si un caso en el cual un fenómeno se presenta y un caso en que no se presenta, tienen todas sus circunstancias comunes salvo una sola, presentándose ésta solamente en el primer caso, la circunstancia por la cual sola los dos casos difieren, es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno.

Sea en el primer caso A B C teniendo como efecto a b c
en el segundo caso B C teniendo como efecto b c

Es evidente que a es el efecto de A.

Si se combinan estos dos métodos de concordancia y de diferencia, se obtiene un método mixto que se encuentra regulado por este nuevo canon:

Tercer canon. — Si dos casos o más, en los cuales el fenómeno tiene lugar, tienen una sola circunstacia común, mientras que dos casos o más en los cuales dicho fenómeno no tiene lugar, no tienen nada en común sino la ausencia de esta circunstancia, la sola circunstancia por la cual los dos grupos de casos difieren, es el efecto, o la causa, o una parte necesaria de la causa del fenómeno.

c) *Método de los residuos.*

Cuarto canon. — Suprima de un fenómeno la parte que se sabe por las inducciones anteriores ser el efecto de ciertos antecedentes restantes.

Sean los antecedentes A B C y los consecuentes a b c

Si sabemos que b es el efecto de B, y c el de C, queda que a es el efecto de A.

d) *Método de las variaciones concomitantes.*

Quinto canon. — Un fenómeno que varía de cierta manera todas las veces que otro fenómeno varía de la misma manera, es o una causa o un efecto de ese fenómeno, o está ligado a éste por algún hecho de causalidad.

Sean los antecedentes A B C y los consecuentes a b c, Si, cuando hago variar A, sólo a varía, yo podría concluir que a es el efecto de A.

Aclaración importante. — Estos métodos parecen concluir de una manera satisfactoria, pero se notará que suponen condiciones que, de hecho, casi no se realizan: saber que se pueda considerar cada fenómeno analizado como un conjunto de causas y de efectos que puedan ser distinguidos y separados a voluntad. Pero, en realidad, los elementos del dato experimental son de los más embrollados; no se les distinguirá sino muy difícilmente si se tiene, de hecho, una enumeración total, y por consiguiente si la existencia de alguna causalidad no aparente no vicia los resultados. Prácticamente, estos métodos no son sino buenos instrumentos para variar las condiciones de la experiencia y eliminar así, en la medida de lo posible, los nexos que no sean el que se busca.

4. El método experimental.

Los métodos de la inducción no son sino la parte central del método experimental. Este último pretende dar reglas sobre el conjunto de los procedimientos que utilizan las disciplinas que se fundan en la experiencia, en tanto que la primera no concierne sino al paso lógico de lo particular a lo universal. Los principales problemas que plantearía —además del de la inducción— la metodología de las ciencias experimentales, parecerían ser el del papel de la hipótesis en la investigación y el de las relaciones entre la deducción y la inducción en el método. Se encontrará una exposición general de estos problemas en *Les théories de l'induction et de l'expérimentation* de Lalande, y en la obra clásica de Claude Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.*

Apéndice. — Señalemos simplemente que -el *raciocinio* por *semejanza* puede ser visto como un proceso racional en el cual de uno o de varios hechos se infiere otro hecho particular. Ejemplo:

Pedro, Pablo, Juan, han sido curados por tal remedio...
Luego Andrés será igualmente curado por ese remedio.

Un razonamiento de esta naturaleza puede ser figurado analíticamente por una inducción que sería seguida de una deducción:

Pedro, Pablo, Juan han sido curados por tal remedio
Luego todo hombre es curado por este remedio
Es así que Andrés es hombre
Luego Andrés será curado por este remedio.

El *ejemplo* que Aristóteles considera como la forma retórica de la inducción, no es sino un esbozo de inducción destinado a volver una verdad más accesible o más sensible.

CAPITULO V

LA DEMOSTRACION

Hasta el presente hemos considerado el raciocinio desde el punto de vista de su estructura lógica, independientemente del valor de las proposiciones que pone en juego. Pero se puede considerar también esta operación en su contenido, en su materia, es decir, según la certeza de sus proposiciones. Vista bajo esta luz, la demostración puede entonces presentársenos bajo dos formas principales: en el caso en que las premisas del silogismo examinado son ciertas, se tiene lo que se llama un *silogismo demostrativo* o *científico*; en aquel en que las premisas sean simplemente probables, no se tiene sino un *silogismo dialéctico* o *probable,* siendo aplicadas, en los dos casos, las mismas leyes formales.

Aristóteles, que había analizado las reglas formales del silogismo en los *Primeros Analíticos,* consagró sus *Segundos Analíticos* al estudio del silogismo demostrativo. Este libro, uno de los más acabados de su obra, es al mismo tiempo como el centro del Organón, teniendo la lógica por objeto esencial la constitución de una teoría de la ciencia demostrativa, ideal jamás abandonado aquí. Sabido es que Santo Tomás escribió un comentario de esta obra (cf. sobre todo I, 1. 1 a 25). Se encontrará igualmente una exposición interesante en el *Cursus* de Juan de Santo Tomás (*Logica,* IIa Pars, q. 24 a 25).

I. La naturaleza de la demostración

Siguiendo a Aristóteles, la filosofía tradicional ha conservado dos definiciones de la demostración: la primera, por su causa final; la segunda, que depende de la precedente, por su causa material o por sus elementos constitutivos. (Cf.: **Texto IX A**, p. 247).

1. Definición por la causa final.

La demostración es esencialmente un silogismo, y un silogismo que conduce a la ciencia.

Demonstratio est syllogismus faciens scire.

Es pues la noción de ciencia o de "saber" la que domina en la noción misma de demostración. - Ahora bien, la ciencia es definida de una manera general por Aristóteles como el conocimiento por las causas.

Scire est cognoscere causam propter quam rest est, quod hujus causa est, et non potest aliter se habere.

Como se trata de nociones absolutamente esenciales al aristotelismo, vamos a volver, con algunas precisiones, a estas definiciones de la ciencia y de su instrumento propio: el silogismo demostrativo (cf. Aristóteles, *II Analíticos*, i, c. 2 71 b 9. - Comentario de Santo Tomás, 1, 4, nº 2).

a) El término *ciencia* ha tomado en los modernos un significado a la vez más general y más vago: se podría extender prácticamente su aplicación a todo conocimiento metódico, organizado y dotado de un grado suficiente de certeza. En los Antiguos, *scientia* puede en verdad tener a veces este sentido amplio, pero en aristotelismo debe ser restringido, como lo hemos dicho, a un objeto mucho más limitado y preciso, el conocimiento por las causas: "Creemos poseer la ciencia de una cosa de una manera absoluta, y no a la manera de los Sofistas, de una manera puramente accidental, cuando creemos que conocemos la causa por la

cual la cosa es, cuando sabemos que esta causa es la de la cosa, y que, además, no es posible que la cosa sea distinta de lo que es".

De acuerdo con este texto, el conocimiento científico supondría tres condiciones: el conocimiento de la causa; la percepción de su relación con el efecto o de su aplicación a éste; consecuentemente, la necesidad de la cosa que se encuentra causada y que no puede ser distinta de lo que es.

¿Qué es necesario entender exactamente aquí por el término causa? Lo que comúnmente se quiere generalmente significar por eso. La causa es lo que hace ser una cosa —*quod dat esse rei alterius*—, lo cual se produce en las cuatro líneas clásicas de causalidad. Si la observamos más de cerca, notaremos que la causa designa, en primer lugar, un elemento ontológico objetivo: es eso que hace ser, pero que considerado en su relación con la inteligencia, tiene al mismo tiempo valor de razón explicativa. Es por este aspecto por el que la causa interviene en la demostración, siendo demostrada una cosa cuando se percibe la razón de su ser.

El carácter propio de este conocimiento *por la causa* es el de llegar a lo *necesario*. En esta concepción, lo contingente como tal, o aquello que no es sino probable, no entra en el objeto de la ciencia, el cual se ve, por este hecho, muy restringido. Las ciencias de la naturaleza, en su mayor parte, se le escapan, y sólo le quedaría, en su conjunto, el dominio de las matemáticas y, en un nivel superior, el de la metafísica.

b) Se ve ahora por qué el silogismo es el procedimiento lógico que se proporciona con mayor exactitud a la ciencia. La ciencia es el conocimiento por la razón de ser; ahora bien, hacer un silogismo no es otra cosa que justificar, por un término medio explicativo, la pertenencia de un predicado a un sujeto, es decir, explicar por la causa. La ciencia aristotélica estará esencialmente compuesta de silogismos que desembocan en conclusiones necesarias, siguiendo un proceso a la vez metafísico y lógico de causalidad.

2. Definición por la causa material.

Los elementos de los cuales está constituida una cosa dependen de su fin. Si una casa está construida con tales materiales, es porque está destinada a ponernos al abrigo de la intemperie. La naturaleza de los elementos del silogismo demostrativo se ve paralelamente determinada por su fin: llegar a conclusiones científicas o necesarias. De ahí viene la definición de Aristóteles, que precisa las condiciones de un silogismo semejante:

demonstratio est syllogismus constans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis.

Sin entrar en la explicación detallada de estas condiciones que volveremos a encontrar más tarde, digamos simplemente que las tres primeras: *veris, primis, immediatis,* se refieren inmediatamente al carácter de verdad que debe tener el razonamiento demostrativo; en tanto que las tres últimas condiciones: *prioribus, notioribus, causisque,* interesan a la anterioridad de las premisas sobre la conclusión.

II. Los elementos de la demostración

El capítulo primero de los *II Analíticos* está consagrado al estudio de lo que es necesario conocer antes de la demostración, *de praecognitis;* y a menudo, en el curso del libro, Aristóteles vuelve sobre ese asunto. Antes de precisar con él la naturaleza de este pre-conocimiento, aclaremos tres cosas:

a) Puede tratarse de pre-conocimiento de los elementos necesarios para que haya demostración (y de eso se tratará aquí), o del pre-conocimiento de la conclusión (la conclusión es conocida virtualmente en los principios antes de serlo actualmente al término de la demostración).

b) Hay dos modos posibles de pre-conocimiento, como también de todo conocimiento: el preconocimiento de la naturaleza de una cosa, *quid sit,* y el de su existencia, *an sit (quia est).*

c) Como toda demostración consistirá en atribuir una propiedad, *passio propria,* a un sujeto, *subjectum;* por medio de premisas que desempeñan el papel de principios, *principia,* se deberá plantear la cuestión del pre-conocimiento frente a cada uno de esos elementos. Trataremos, sucesivamente, del preconocimiento del sujeto, de la propiedad y de los principios; después, referiremos a este último punto todo lo que Aristóteles ha dicho de los principios en los *Segundos Analíticos* (Cf.: **Texto IX B**, p. 252).

1. El sujeto.

Según Aristóteles, debemos conocer a la vez, del sujeto de la demostración, qué es, *an est,* y lo que es, *quid est.* Por una parte, en efecto, al principio de una investigación científica, no se plantea la cuestión de la existencia del sujeto cuyas propiedades se quieren conocer: se presupone. Por otra parte, se debe conocer la naturaleza de ese sujeto, lo que es, sin lo cual no se podría conocer jamás la naturaleza del término medio y, por consiguiente, no se podría jamás proceder a la demostración. La determinación de una propiedad supone, pues, conocida la existencia y la naturaleza del sujeto al cual pertenece ella. Esto es lo que afirma Santo Tomás (*II Anal.,* I, 1. 2, nº 3).

> "El sujeto, por su parte, tiene una definición, y su existir no depende de la propiedad, dado que él mismo es conocido anteriormente a la existencia en él de la propiedad. Se sigue que es necesario previamente saber del sujeto 'lo que es' y 'que existe'."

2. La propiedad.

Es lo que se atribuye al sujeto de la demostración, es decir, el predicado de la conclusión. Propiedad —notémoslo— debe ser tomada aquí en su sentido preciso: es el *proprium,* predicable de Aristóteles, eso que pertenece propia y necesariamente a una naturaleza. La demostración tiene, en la lógica aristotélica, un papel preciso y relativamente limitado: manifestar ese *proprium* de las esencias, cuya definición se supone que se conoce. - ¿Qué debemos conocer

de la propiedad antes de la demostración? No se puede, en el sentido estricto de las palabras, conocer ni su existencia, como propiedad de ese sujeto, ni su naturaleza, puesto que una y otra están fundadas en el sujeto y porque la atribución al sujeto es justamente lo que está en cuestión. Es necesario, sin embargo, tener cierta noción de la propiedad, sin lo cual no se podría hablar de ella, es decir, que es necesario poseer cierta definición nominal, *quid nominis* (Cf. Santo Tomás, ibidem).

> "De la propiedad, por el contrario, se puede saber 'lo que es', porque, como ha sido probado en la *Metafísica,* los accidentes tienen, de cierta manera, una definición. En cuanto al 'existir' de la propiedad o de cualquiera de sus accidentes, es un 'existir' en un sujeto, lo cual se concluye en la demostración. No se puede pues conocer de manera antecedente el existir, sino solamente la naturaleza de la propiedad".

Santo Tomás precisa más adelante que este pre-conocimiento del *quid est* de una propiedad, es solamente preconocimiento del *quid nominis,* no pudiendo ser perfectamente conocida la esencia de una propiedad sino en su pertenencia al sujeto.

3. Los principios.

Son las verdades que en la demostración son la razón de la atribución del predicado al sujeto. No se puede tratar propiamente de saber lo que son —puesto que no se define una enunciación—, sino solamente si son, o más exactamente, si son verdaderas (Cf. Santo Tomás, ibidem).

> "Las cosas complejas no se definen. De 'hombre blanco' no hay definición, y mucho menos aún de una enunciación. De aquí resulta —siendo el principio una enunciación— que no se puede saber previamente de él 'lo que es', sino solamente que 'es verdadero'."

Agrupemos aquí brevemente las conclusiones más importantes de los *Segundos Analíticos* sobre los principios. Por principios se entenderá, en primer lugar, de aquí en ade-

lante, las dos premisas de cada demostración silogística; pero hay que notar que Aristóteles y Santo Tomás dan también a este término un sentido más general: las verdades comunes contenidas en las premisas y, en otro orden, la definición del término medio pueden ser llamadas principios.

a) *Las propiedades de los principios.* — La clasificación y la simple enumeración de esas proiedades sigue siendo un poco incierta. He aquí lo que parece mejor establecido:

En sí-mismos, los principios deben ser *verdaderos,* porque la ciencia es un conocimiento verdadero y porque no se pueden tener conocimientos verdaderos a partir de principios que no lo son. *Inmediatos,* es decir, conocidos sin términos medios. De suyo, la demostración ideal procede de principios evidentes por sí mismos, porque no se puede remontar indefinidamente en el orden de los principios, y es necesario que se detenga en primeros principios indemostrables. Aristóteles reconoce, además, a menudo, que entre esos principios verdaderamente inmediatos y la conclusión por demostrar, pueden intercalarse verdades intermedias que adquieren su valor de las primeras. Pero siempre, en definitiva, es necesario que se pueda remontar a lo inmediato. Notemos que la calificación de *per se notis* —conocido por sí— que se atribuye a los principios, se reduce a la de inmediación. Una proposición *per se nota* es una proposición cuya verdad se hace evidente por la sola aprehensión de su sujeto y de su predicado, es decir, que es, en definitiva, inmediata. *Necesarios,* porque la ciencia, siendo para Aristóteles el conocimiento cierto o necesario, no puede derivar sino de premisas igualmente necesarias.

Con relación a la conclusión, los principios deben ser anteriores (ex prioribus); se trata aquí de anterioridad de naturaleza o formal. *Más conocidas* (notioribus): no se puede demostrar, evidentemente, lo más conocido por lo menos conocido. *Causas* de la conclusión (causis): es, como hemos visto, una propiedad necesaria de las premisas del silogismo.

b) *Multiplicidad y orden de los principios.* — Puede haber, por encima de una misma demostración, toda una jerarquía de principios explícitos o implícitos. Se puede

plantear la cuestión del orden y de las relaciones de esos principios entre sí y en relación a las demostraciones.

Una primera distinción en la de los *principios propios* y los *principios comunes*. Los principios propios son aquellos que convienen inmediatamente a una demostración dada: son los verdaderos principios, prácticamente las premisas. Los principios comunes son aquellos que, a causa de su generalidad, pueden convenir a muchas demostraciones; por regla general, son los principios más elevados los que gobiernan desde lo alto los silogismos.

Entre esos principios comunes se debe poner aparte la categoría sobresaliente de aquellos que son comunes a todas las demostraciones, es decir, a todas las actividades del pensamiento. Son los axiomas denominados "propositiones", "maximae propositiones", "dignitates" (cf., *II Anal.*, I, 1. 5, nos. 6-7); en la lección mencionada nos es propuesto el principio de no-contradicción: "affirmatio et negatio non sunt simul verae". Los principios generales de la metafísica, las proposiciones inmediatas o *per se notae,* definidas más arriba, entran en esta categoría que Santo Tomás caracteriza así: "toda proposición cuyo predicado está implicado en la noción del sujeto es, en sí misma, inmediata y conocida por sí... *quaelibet propositio cujus praedicatum est in ratione subjecti est immediata et per se nota quantum est in se*".

Las proposiciones supremas son también distinguidas en *per se nota omnibus* y *per se nota solis sapientibus*. Las primeras son principios muy simples, como el principio de no-contradicción, cuyos términos son necesariamente conocidos por todos y que, por lo tanto, son evidentes para todo espíritu. Las segundas están formadas de términos más técnicos, cuya conveniencia no es evidente sino cuando se ha dado a conocer la definición. Ese sería el caso, especialmente, de ciertos postulados matemáticos.

En todas estas cuestiones, Aristóteles y Santo Tomás se colocan, ya en la hipótesis de una sola demostración determinada, ya en la de todas las demostraciones que podrían constituir una ciencia. Estas dos consideraciones se complementan, por otra parte, ya que la ciencia no es sino un conjunto de demostraciones (Cf.: **Texto IX C**, p. 255).

III. Las especies de demostración

En las páginas precedentes hemos tenido en cuenta, sobre todo, la demostración rigurosa o perfecta, ideal que no es sino raramente alcanzado. Aristóteles y Santo Tomás reconocen, sin embargo, aún así, a ciertos razonamientos menos perfectos la denominación de demostración (Aristóteles, *II Anal.,* I, c. 13, 78 a 21 - S. Tomás, I. 23-25). En estos pasajes, hacen mención de una doble distinción que permite clasificar las especies de demostraciones.

1. Demostraciones "propter quid" y "quia".

La demostración *propter quid* es aquella de la cual prácticamente hemos hablado hasta aquí, es decir, la que hace conocer la razón de dependencia de una propiedad respecto a un sujeto. Tal demostración es siempre a priori o por la causa. Se demuestra, por ejemplo, de esta manera, que el hombre tiene la "risibilitas" porque es racional, o que Dios es eterno porque es inmutable, siendo la inmutabilidad la razón propia de la eternidad. - La demostración *quia est,* sin descubrirnos la razón de la conclusión examinada, nos asegura sin embargo de su verdad. Se distinguen dos especies de demostraciones *quia est.*

2. Demostración "quia" a priori y a posteriori.

a) La demostración *quia a posteriori* es aquella en la que se demuestra una causa a partir de su efecto. Es importante hacer notar que esta demostración no es rigurosa más que si se hace *per effectum convertibilem,* es decir, si se pueden invertir los extremos y el término medio porque tengan una misma extensión. El ejemplo de Aristóteles-Santo Tomás es el siguiente: "los planetas están cercanos porque no cintilan".

Omne non scintillans est prope
Planetae sunt non scintillantes
Ergo planetae sunt prope

Se ha concluido, fundándose en la experiencia, que los planetas están cercanos, porque no cintilan. Esto es verdadero, pero tal silogismo no está fundado en razón porque, en física aristotélica, no es la no-cintilación la razón de la proximidad de los planetas, sino, a la inversa, la proximidad es lo que explica la no-cintilación. De modo que en un silogismo *propter quid* es necesario decir:

Quod prope est non scintillat
Atque planetae sunt prope
Ergo planetae non sunt scintillantes

b) La demostración *quia a priori* es aquella en la que se demuestra la existencia de un hecho o de una verdad, no por la causa inmediata, sino por una causa más elevada, la cual es impotente para darnos la razón explicativa propia. Santo Tomás nos propone este ejemplo: "un muro no respira porque no es animal", raciocinio que se desarrolla en el silogismo de la segunda figura siguiente:

Omne respirans est animal
Atqui nullus paries est animal
Ergo nullus paries respirat

Está supuesto que el término medio "animal" no es la razón propia de la respiración; hay animales, los peces por ejemplo,[1] que no respiran. Para tener una verdadera demostración *propter quid,* sería necesario hacer intervenir el verdadero término medio razón, decir por ejemplo: "los muros no respiran porque no tienen pulmones".

Lo que acabamos de decir de los modos de demostración se resume en el cuadro siguiente:

Dem. a priori	per causam proximam	propter quid
	per causam remotam	quia est
Dem. a posteriori	per effectum	

Nota. — Aristóteles y Santo Tomás examinan aparte el caso, que volveremos a encontrar más tarde, en que las demostraciones de ciencias diferentes convergen sobre un

1 Es claro que tanto Santo Tomás como el autor toman en su sentido más estricto el término "respirar" (N. del T.).

mismo hecho, demostrando entonces la ciencia superior el *propter quid,* y la ciencia inferior el *quia.* Por ejemplo, la medicina prueba experimentalmente que las heridas circulares cicatrizan más lentamente, lo que, se suponía, la geometría demostraría a priori.

LA CIENCIA

Hemos hablado ya brevemente de la ciencia a propósito de la demostración; siendo solidarias esas dos nociones, nos falta ahora volver sobre este asunto para tratarlo en toda su amplitud. Nótese que, a partir de este momento, ya no consideraremos solamente la conclusión particular de un silogismo dado —lo que es como el elemento de la ciencia— sino más bien el conjunto de las demostraciones que constituyen una disciplina científica y, más generalmente aún, el sistema total de las ciencias.

Una ciencia puede ser estudiada desde dos puntos de vista diferentes: ya sea *objetivamente,* como el desarrollo de las proposiciones que la constituyen, ya sea *subjetivamente,* o como *hábito,* en cuanto que es una disposición o un perfeccionamiento de nuestra inteligencia con relación a cierto objeto. Los modernos, cuando hablan de ciencia, piensan casi exclusivamente en el primero de estos aspectos, en tanto que para los antiguos, la consideración del hábito no tenía menor interés. Estas dos nociones de la ciencia se corresponden, por otra parte, siendo la ciencia percepción objetiva de las conclusiones, como el hábito mismo, un efecto de la demostración.

I. El lugar de la ciencia entre los hábitos intelectuales

Hemos dicho que la ciencia, considerada subjetivamente, era un hábito.

a) *¿Qué es un hábito?* — Se llama hábito a una disposición de una potencia del alma, en orden al fin perseguido por el sujeto —*in ordine ad finem*—. De esta relación esen-

cial con el fin se sigue que el hábito es necesariamente una modificación buena o mala: una disposición que orienta hacia el fin auténtico es buena; en el caso contrario, es mala. Hechas estas aclaraciones, nos será posible conocer el sentido de la definición clásica del hábito:

> *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male*

Desde el punto de vista *predicamental,* el hábito pertenece a la categoría cualidad, de la cual es la primera de cuatro especies (hábito, potentia, passibiles, qualitates, figura). - Notemos todavía que los hábitos pueden encontrarse en diversas potencias del alma: apetito sensible, voluntad, inteligencia. No se tratará aquí, evidentemente, sino de los hábitos que tienen por sujeto la inteligencia o de los hábitos intelectuales.

Aristóteles enumeró cinco, tres especulativos: inteligencia, ciencia, sabiduría; dos prácticos: prudencia y arte. Estos dos grupos de hábitos se distinguen por el fin que persiguen: los hábitos especulativos tienen como fin el puro conocimiento, mientras que los hábitos prácticos están ordenados a la acción. Hablemos primero de los segundos.

b) *Hábitos prácticos.* — La *prudencia* se distingue del arte en que tiene como materia la actividad inmanente o moral, los actos humanos: ella es la regla de esos actos *(recta ratio agibilium);* el *arte,* por su parte, es el conocimiento razonado y la regla de la actividad exterior o práctica *(recta ratio factibilium).*

c) *Hábitos especulativos.* — La *inteligencia* es la aprehensión inmediata de los principios. Como ya sabemos, no es el resultado de la ciencia, pero se encuentra en su principio mismo. La *ciencia* y la *sabiduría* son igualmente hábitos que nos disponen al conocimiento por la causa; pero, mientras que la ciencia demuestra por la causa propia e inmediata, la sabiduría se remonta hasta las causas primeras. - Todas estas distinciones están bien precisadas en este texto de Santo Tomás (*Ia IIa,* q. 57, a. 2):

> "La virtud intelectual especulativa es la que perfecciona al intelecto especulativo en la consideración de lo

verdadero, lo cual es su obra buena. Ahora bien, lo verdadero puede ser alcanzado de dos maneras: o bien en cuanto conocido por sí mismo; o bien en cuanto conocido por otro. Lo que es conocido por sí tiene rango de principio y se encuentra conocido inmediatamente por la inteligencia. Por esto, el hábito que perfecciona a la inteligencia con relación a dicha aprehensión es llamado 'inteligencia', en el sentido de hábito de principios. En cuanto a lo verdadero que es conocido por otro, no es inmediatamente aprehendido por la inteligencia, sino mediante una investigación de la razón, y tiene rango de término final. Y éste puede producirse de dos maneras diferentes: por una parte, de tal manera que sea término último en un género particular (de conocimiento); por otra parte, de modo que sea término último de todo el conocimiento humano... En este último caso se tiene la 'sabiduría', que considera las causas supremas... Y con relación a lo que es lo último en tal o cual género de cosas cognoscibles, es la 'ciencia' lo que perfecciona al entendimiento".

Ciencia es, como se ve, tomada en esta clasificación, según su significado más estricto, como la demostración por las causas inferiores y próximas; en este sentido, las matemáticas y la física son ciencias. La sabiduría filosófica superior, la metafísica, es colocada aquí aparte de la ciencia. Recordemos que Aristóteles da a menudo a este término de ciencia una extensión mayor, de manera que la metafísica, que es también un conocimiento por las causas (por las causas supremas), podrá reivindicar el calificativo de ciencia.

II. Principio de la clasificación de las ciencias

1. Idea general de la distinción de las ciencias por Aristóteles.

Como ya hemos dicho, las ciencias, para Santo Tomás, no se distinguen primordialmente según la diferencia ma-

terial de los seres que estudian, sino de acuerdo con el punto de vista desde el cual se analizan dichos seres. Es la tesis general que se expresa cuando se afirma que las ciencias, como también todos los hábitos, son especificadas por su objeto formal. Dicho de otro modo, las ciencias son como organismos intelectuales que pueden referirse a cosas materialmente muy diversas, pero todas examinadas bajo un aspecto determinado. A la inversa, un mismo objeto material puede ser considerado desde diferentes puntos de vista por ciencias diferentes. El "romo" de Aristóteles es así, en su curvatura, objeto del geómetra, en tanto que, según su complexión física, depende del físico.

Es de notar que la tradición filosófica, inclusive la escolástica, no ha sido siempre fiel a este principio. Los modernos, bajo la influencia de Wolff, han dividido la metafísica en ontología, ciencia del ser, y teodicea, ciencia de Dios; la filosofía de la naturaleza en psicología, ciencia del alma, y cosmología, ciencia del mundo. Estas distinciones, ciertamente, no carecen de fundamento, pero tienden a substituir, en la división de la filosofía, puntos de vista de separación material a diferencias formales de objetos. Ciencia y filosofía pierden así algo de la fuerte estructura racional que habían recibido en la sistematización precedente.

2. Cuestión de vocabulario.

Antes de abordar el problema del fundamento preciso de la distinción de las ciencias, no será inútil poner en claro ciertas dificultades que provienen del entrecruzamiento de dos puntos de vista en la doctrina tomista de la ciencia.

Considerando la ciencia en su estructura lógica, hemos distinguido en ella tres elementos constitutivos: *subjectum* (a menudo designado por la expresión *genus subjectum*), *passio propria* y *principium*. En último análisis, es del principio —que constituye como el nexo lógico del sujeto y del predicado— de donde proviene la especificidad de una ciencia.

Si nos colocamos en la línea del hábito, encontramos frente a nosotros el objeto, *objeto material*, si se trata de la realidad considerada en todo lo que es; *objeto formal*,

cuando se retiene el aspecto particular bajo el cual es examinada. A su vez, el objeto formal se subdivide en *objeto formal quod (ratio formalis quae attingitur) y objeto formal quo (ratio formalis sub qua).* El objeto formal *quod* es, en el objeto, el aspecto de ser mismo alcanzado por el hábito (ens in quantum ens, en el caso de la metafísica); el objeto formal *quo* es, viniendo de la inteligencia, el principio formal que da a una ciencia su luz propia. Tomando como ejemplo el hecho de la visión, diremos que el objeto visto (el muro, el cielo) representa el objeto material de esta actividad sensorial, que el color es su objeto formal *quod,* mientras que la luz sería su objeto formal *quo.* Es el objeto formal *quo,* o la luz intelectual, la que determina, dirigiéndose sobre el objeto material, el objeto formal *quod.* Corresponde aproximadamente al *principium* del primer vocabulario. No se puede establecer un paralelismo tan estricto entre los otros elementos de los dos conjuntos, estando la *passio propria,* tanto como el *subjectum,* marcados por el objeto formal *quod.*

3. Fundamento de la distinción de las ciencias.

a) Así es que las ciencias se distinguen de acuerdo con su objeto formal *quo;* su diversidad, dicho de otro modo, procede del espíritu, y, desde otro punto de vista, de los principios que encierra (cf. *II Anal.,* I, 1. 41, nos. 10-11).

> "[Aristóteles] no busca la razón de la diversidad de las ciencias en la diversidad de sus sujetos, sino en la de sus principios. El dice, en efecto, que una ciencia difiere de otra porque ésta tiene diferentes principios que aquélla...
>
> Para obtener la evidencia de esto, conviene saber que no es la diversidad material del objeto lo que diversifica el hábito, sino solamente su diversidad formal. Así pues, como el objeto propio de la ciencia es 'lo que puede ser sabido' (scibile), no se diferenciarán las ciencias según la diversidad material de las cosas 'que pueden ser sabidas', sino de acuerdo con su diversidad formal. Y así como la razón formal de visible viene de la luz, gracias a la cual se percibe el color,

así la razón formal de 'lo que puede ser sabido' depende, por su parte, de los principios a partir de los cuales se tiene la ciencia".

b) La *ratio formalis scibilis* se adquiere, pues, a partir de los principios, de donde resulta en definitiva la diversidad y la especificidad de las ciencias. Los principios no son, sin embargo, para Santo Tomás el fundamento noético último de esta diversidad. Esta se encuentra en la inmaterialidad. ¿Cómo puede, pues, operarse el paso a este nuevo punto de vista? Santo Tomás nos lo explica así en el *De Trinitate* (q. 5, a. 1):

> "Conviene saber que cuando los hábitos o las potencias son distinguidas según sus objetos, no lo son según cualquier diferencia de estos objetos, sino de acuerdo con aquellas que conciernen a estos objetos en cuanto tales... De aquí resulta que las ciencias especulativas deben ser divididas según la diferencia de los objetos de especulación, considerados como tales. Ahora bien, en un objeto de especulación, en cuanto se refiere a una potencia especulativa, hay algo que viene de la potencia intelectual, y algo que viene del hábito por el cual la inteligencia se encuentra perfeccionada. De la inteligencia le viene el ser inmaterial, siendo esta facultad misma inmaterial... Y así es como al objeto de especulación que se refiere a una ciencia especulativa pertenece de suyo el estar separado de la materia y del movimiento, o el implicar estas cosas. Las ciencias especulativas se distinguen, pues, según su grado de alejamiento de la materia y del movimiento".

Se ve cómo Santo Tomás pasa de lo "speculabile" a lo "immateriale", y acaba así por atribuir la diversidad de las ciencias a los grados de inmaterialidad. Una cosa es tanto más inteligible, o inteligente, cuanto es más inmaterial; así, el ángel, más elevado que el hombre en el orden de la inmaterialidad, es también más inteligible y más inteligente que él. Aclaremos que por inmaterialidad no es necesario entender solamente aquí precisamente la ausencia de la materia física, "carentia materiae", sino más bien la

independencia frente a las condiciones que resultan de la materia, "elevatio super conditiones materiae": formalmente es la no potencialidad.

III. La clasificación aristotélica de las ciencias especulativas

La clasificación aristotélica de las ciencias está gobernada por la famosa distinción de los tres grados de abstracción o de inmaterialidad, distinción que se enraiza, como se ve, en aquello que hay de más profundo en la vida de la inteligencia. Tiene como efecto la distribución de las ciencias (incluida la sabiduría metafísica) en tres grandes clases racionalmente distintas: física, matemática y metafísica. Esta clasificación era ya aproximadamente la de Platón, y se puede decir que es común en la historia del pensamiento. No obstante, tiene en el tomismo un significado muy preciso que se trata de determinar.

1. Los tres grados de abstracción de la materia.

Podemos considerar nuestro objeto de conocimiento según tres grados de abstracción o de inmaterialidad. En cada uno de esos grados, se deja cierta parte de materia de la cual se abstrae, y se puede conservar aún otra parte de materia. - Según se considere la parte de la materia que se deja, o la que se conserva, se tendrán dos maneras de caracterizar cada uno de los grados de abstracción, siendo denominada la segunda, por Santo Tomás, *secundum modum definiendi.*

Recordemos aquí algunas precisiones de vocabulario. Cuando Santo Tomás (*Ia Pars,* q. 85, a. 1., ad 2) habla de "materia signata", "materia sensibilis", "materia intelligibilis", ¿qué es preciso entender por estas expresiones? La *materia signata* o *individualis* es la materia en cuanto es principio de individuación (haec caro, haec ossa). - La *materia sensibilis* o *communis* es la materia en cuanto es principio de las cualidades sensibles y del movimiento. - La *materia intelligibilis* es la materia en cuanto es sujeto de la

cantidad y de las determinaciones del orden de la cantidad. Asentado esto:

a) *Los tres grados de abstracción en relación a la materia dejada* (*Ia Pars,* q. 85, a. 1, ad. 2). El primer esfuerzo de la inteligencia abstractiva consiste en considerar las cosas independientemente de los seres particulares que impresionan nuestros sentidos. Este objeto se obtiene abstrayendo "a materia signata vel individuali": 1er. *grado de abstracción.* - El segundo esfuerzo de la inteligencia abstractiva consiste en considerar las cosas independientemente de sus cualidades sensibles y de sus movimientos, para no retener sino sus determinaciones de orden cuantitativo. Yo abstraigo "a materia sensibili et motu": *2o. grado de abstracción.* - El tercer esfuerzo de la inteligencia abstractiva consiste en considerar las cosas independientemente de toda condición material. Se tiene entonces el objeto inteligible metafísico, el cual está totalmente separado de la materia: *3er. grado de abstracción.*

b) *Distinción por la definición* (SANTO TOMÁS, *Metaf.*, VI, I, 1. Comentario sobre el *De Trinitate,* q. 5, a. 1). — Se pueden también caracterizar los grados de abstracción de acuerdo con la materia que queda y permanece, pues, incluida en la definición del término medio. El objeto *físico* es aquel que no puede existir, "esse", ni ser definido sin la materia sensible; depende de ésta "secundum esse et rationem". El objeto *matemático,* por su parte, será definido sin la materia sensible, aun cuando no pueda existir fuera de ella; depende de la materia "secundum esse non secundum rationem". El *objeto metafísico* es definido sin ninguna materia; no depende de ella "nec secundum esse nec secundum rationem". Todo esto se ve perfectamente caracterizado en este texto del *De Trinitate* (q. 5, a. 1):

> "...hay cosas que dependen de la materia en cuanto a su existencia y en cuanto al conocimiento que de ellas se puede tener: tales son esas cosas en cuya definición está implicada la materia sensible, y que por lo tanto no pueden ser comprendidas sin esta materia; así, es preciso, en la definición del hombre, incluir la

carne y los huesos. De estas cosas trata la *Física* o *Ciencia de la Naturaleza.* Hay otras cosas que, aun cuando dependen de la materia en cuanto a su existencia, no dependen de ella en cuanto al conocimiento que se pueda tener de ellas, visto que su definición no incluye la materia sensible; así sucede con la línea y el número. De estas cosas trata la *Matemática.* Hay, finalmente, otros objetos de especulación que no dependen de la materia en su existencia, porque pueden existir sin materia: ya sea que nunca hayan existido en la materia, como Dios y el ángel, o ya sea que en algunos casos impliquen materia y en otros no, tales como la substancia, la cualidad, la potencia y el acto, lo uno y lo múltiple, etc. De todas esas cosas trata la Teología, llamada Ciencia Divina, por el hecho de que el más importante de sus objetos es Dios. Se le denomina también *Metafísica...*"

c) *Abstracción formal y abstracción total.* — Siguiendo a Cayetano (*De Ente et Essentia,* Proemium) y a Juan de Santo Tomás (*Cursus Philosophicus, Logica,* IIa Pars, q. 27, a. 1), numerosos intérpretes modernos precisan que la abstracción sobre la cual se funda objetivamente la diversidad de las ciencias, no debe ser entendida de la abstracción total, es decir, de la abstracción lógica de un predicable con relación a sus inferiores, sino de la abstracción formal, la cual distingue las razones formales de los aspectos materiales. Las nociones abstractas en las ciencias tienen sin duda valor de universal con relación a los términos de los cuales proceden, pero es por su razón formal objetiva y no por su universalidad por lo que son constituidas en tal o cual grado del saber.

d) *Modo de abstracción propio de cada grado.* — Nos faltaría demostrar que esta teoría de los grados de abstracción, que se presenta, primordialmente, como un mecanismo mental de cierta rigidez, corresponde en Santo Tomás a una actividad mental mucho más diversificada. En realidad, el proceso de formación del objeto en cada grado de abstracción corresponde a una actividad muy original; esto es verdad sobre todo en el nivel metafísico, en el cual

Santo Tomás, en su Comentario sobre el *De Trinitate* de Boecio (q. 5, a. 3), substituye el término de abstracción, reservado a los grados inferiores del saber, por el de separación. Volveremos, a su tiempo, sobre estas importantes distinciones (Cf. **Texto III**, pág. 206. **Texto XI**, pág. 265).

2. La organización de las ciencias en el cuadro de los grados de inmaterialidad.

A cada uno de estos grados corresponde, como se sabe, una de las tres grandes partes de la filosofía: física, matemática y metafísica. Pero en el interior o en los intervalos de esos tres grandes órdenes del saber, podemos distinguir planos intermedios de inteligibilidad.

a) Dentro de cada grado, en primer lugar, se podrán distinguir modalidades más o menos abstractas; esto es comprobable, sobre todo en el segundo grado, en el que Santo Tomás distinguía ya un plano geométrico menos abstracto y un plano aritmético más abstracto. En nuestros días sería necesario sin duda superponerle un plano algebraico.

b) Se puede aún variar la inteligibilidad de las ciencias, constituyendo clases intermedias entre los grados de abstracción, lo que Santo Tomás, de acuerdo con Aristóteles, llamó *scientiae mediae;* se llega a ellas iluminando el sujeto de una ciencia de grado inferior con principios tomados de un grado superior de abstracción (subalternación). Los antiguos proponían los ejemplos de la perspectiva u óptica, de la música y de la astronomía. En nuestros días, sería preciso incluir en esta categoría todo el conjunto comprendido bajo el nombre de física-matemática. - Las ciencias intermedias son, gracias a sus principios de orden superior, más inteligibles que las ciencias que se encuentran en el nivel de su sujeto. Sin embargo, observa Santo Tomás, son más bien ciencias de grado inferior, "dicuntur esse magis naturales quam mathematicae", y esto porque la especificación se hace esencialmente por medio del término, y porque el término de estas ciencias intermedias se encuentra en el grado inferior.

c) Será necesario agregar que, una vez constituidos los diversos planos de inteligibilidad o los grados del saber, se podrán distinguir las ciencias particulares de cada grado por la división del sujeto. La ciencia de las plantas sería, así, una subdivisión de la física. Dichas ciencias particulares son llamadas subalternadas en razón de su sujeto.

d) Metafísica y Matemática se encuentran en un grado de inteligibilidad suficientemente elevado como para que se les pueda organizar sin demasiadas dificultades; no sucede lo mismo con las ciencias de la naturaleza, las cuales, por permanecer más atadas a la materia, plantean problemas más complicados. También vamos a examinarlas aparte.

De suyo, existe indudablemente una ciencia demostrativa física, que procede a partir de las definiciones y de los principios de las esencias naturales, y que busca explicar las propiedades de esas esencias. Es lo que los antiguos entendieron cuando se dieron a la tarea de constituir una ciencia explicativa de los fenómenos de la naturaleza, la *Philosophia naturalis*. Pero, por desgracia, nosotros no conocemos sino de manera muy imperfecta esas esencias naturales, que deberían servir de punto de partida a nuestras demostraciones, lo que hará que esta ciencia deductiva de la naturaleza no llegue, en realidad, la mayor parte de las veces, sino a generalidades o a conclusiones hipotéticas: los fenómenos observados permanecerán, en su mayor parte, fuera de sus alcances.

¿Deberemos por ello renunciar absolutamente a adquirir de ellas un conocimiento racional? No, porque en un nivel inferior pueden constituirse, y de hecho se han constituido ciencias particulares que se aplican al detalle de los fenómenos. Lo que es necesario notar con claridad es que, por una parte, estas ciencias no están en continuidad perfecta con la *philosophia naturalis,* y que, por otra parte, no pueden darnos sino un conocimiento aproximado y relativo de la esencia de las cosas, la cual permanece siempre velada. Las conclusiones de la física moderna no son, por una parte, sino signos más o menos denunciadores de la verdadera naturaleza de las cosas.

e) Teniendo en cuenta todas las observaciones precedentes, nos es posible formar el cuadro siguiente, figurando la

clasificación de las ciencias teoréticas, según la filosofía de Santo Tomás:

3er grado de inmaterialidad	Metafísica
2o. grado de inmaterialidad	Matemática Física-matemática
1er grado de inmaterialidad	Filosofía de la naturaleza Ciencias de la naturaleza.

CAPITULO VI

TOPICOS - SOFISMAS - RETORICA

REUNIREMOS en un último capítulo algunas reflexiones sobre los últimos libros de la lógica de Aristóteles, la *Retórica* inclusive.

I. LOS TÓPICOS

La obra de los *Tópicos,* que se piensa haber sido compuesta antes de los *Analíticos,* comprende dos piezas principales: los libros I y VII, 3 - VIII, que constituyen una introducción y una conclusión, y el bloque central de los libros II a VII, 3.

(Cf. **Texto X**, p. 260).

1. Objeto del tratado.

"Encontrar un método que nos ponga en condiciones de razonar sobre cualquier problema que podría sernos propuesto, partiendo de premisas probables, y en el curso de la discusión evitar contradecirnos nosotros mismos" (*Top.*, I, c. 1, 100 a 18). En este texto inicial, Aristóteles nos da la nota que caracteriza el razonamiento dialéctico y lo distingue del razonamiento demostrativo. El razonamiento demostrativo partía de premisas necesarias y desembocaba en una conclusión científica necesaria; el razonamiento dialéctico parte de lo probable para llegar a una conclusión igualmente probable. Por *probable,* Aristóteles entiende "lo que parece tal, sea a todos los hombres, sea a la mayoría, sea al sabio" (I, c. 1, 100 b 21) ; se ve que lo probable es defi-

nido por un criterio externo, por el signo que permite reconocerlo: el testimonio. Notemos que para Aristóteles lo probable, aun cuando no sea lo verdadero reconocido inmediatamente o científicamente, debe ser entendido en un sentido favorable; es aquello que se asemeja a la verdad, lo verosímil. La demostración dialéctica difiere pues de la demostración científica por su materia, pero es necesario observar que aquélla utiliza las mismas formas lógicas que ésta: la inducción y el silogismo.

En el capítulo 2 de los *Tópicos,* Aristóteles precisa que la práctica de la dialéctica puede tener una triple utilidad: como ejercicio del pensamiento —para permitirnos discutir con quien sea, partiendo de sus propias opiniones—; finalmente, por el interés de la ciencia: porque, por una parte, si sobre un problema determinado estamos en condiciones de discutir el pro y el contra, reconoceremos más fácilmente, de paso, lo verdadero y lo falso; y, por otra parte, podremos encaminarnos hacia los principios indemostrables de las ciencias. De hecho, Aristóteles casi no se explicó de qué manera sería posible utilizar así la dialéctica para remontarse a los principios; en Santo Tomás, por el contrario, encontraremos los lineamientos de una lógica inventiva ya claramente más constituida.

2. Las cuestiones dialécticas.

El problema general de la dialéctica consiste en investigar, por medio de premisas probables, si cierta conclusión puede ser aceptada, es decir, si cierto predicado pertenece a un sujeto dado. Ahora bien, este problema se subdivide, para Aristóteles, en cuatro problemas más particulares, según que el predicado pertenezca al sujeto como género, definición, propio o accidente. Se preguntará, por ejemplo, si el hombre es animal (problema del género), si es animal racional (problema de la definición), si tiene capacidad de reír (problema de la propiedad), si es blanco (problema del accidente), debiendo ser resuelta cada una de estas cuestiones, no por argumentos científicos, sino por argumentos probables o a partir de principios comúnmente admitidos. Para resolver cada uno de estos problemas, se de-

berá recurrir a aquello que Aristóteles llamó *topoi,* lugares dialécticos.

3. Los lugares dialécticos.

Los lugares dialécticos son conjuntos de proposiciones probables, prestos a entrar como premisas en silogismos dialécticos, y que se encuentran clasificados bajo las cuatro cabezas de las grandes cuestiones dialécticas; es decir, que, cuando se plantea un problema que encaja en una de esas categorías (por ejemplo: ¿tal cualidad es propiedad de tal sujeto?), se encuentra una provisión de proposiciones que permitirán resolverlo. La enumeración de esos lugares dialécticos ocupa todo el cuerpo de la obra: lugares del accidente (II y III), lugares del género (IV), lugares de la propiedad (V), lugar de la definición (VI, VII, 3).

Los lugares dialécticos son, pues, premisas, más especialmente mayores presuntas. Citemos, a modo de ejemplo, los primeros lugares del género: "si tal pretendido género no puede ser atribuido a una especie, o a un individuo de esta especie, no es en realidad un género". - "El atributo que no conviene esencialmente a todos los sujetos a los cuales puede ser atribuido, no podría ser su género". - "El predicado al cual conviene la definición de un accidente, no es el género del sujeto de este accidente".

No entraremos en más detalles sobre los Tópicos de Aristóteles (ver sobre este tema: A. Gardeil, *La Notion du lieu théologique*). Son un ensayo de constitución de un método de discusión absolutamente universal. Mientras que las ciencias están circunscritas por sus objetos específicos, la dialéctica trata de todo y a partir de principios comunes admitidos por todos o por muchos. Aristóteles cedía aquí al gusto —tan común en los griegos— de la discusión, pero perseguía al mismo tiempo el fin loable de hacer esas discusiones tan fecundas como fuera posible para la defensa y la búsqueda de la verdad. Repitamos que, en Santo Tomás, la dialéctica adquiere, de manera más decidida que en Aristóteles, el carácter de una disciplina de investigación (Cf. J. Isaac, *La notion de dialectique chez saint Thomas,* en la *Revue des Sciences Philosophiques et Th.,* 1950, pp. 481-506).

II. Refutaciones sofísticas

Los *Sophistici elenchi* no son sino un apéndice del libro de los *Tópicos*. Se pueden situar, como esta última obra, en la curiosa atmósfera dialéctica en la que se complació el pensamiento griego y de la cual Platón nos dejó una evocación tan viva. Las "Refutaciones sofísticas" son los falsos razonamientos que los sofistas imaginan para confundir a sus adversarios. Por extensión, pueden significar todos los falsos razonamientos. De una manera general, se llamará *sofisma* a un falso razonamiento que se hará con la intención de engañar; si se le propone de buena fe, será un *paralogismo*. Aristóteles distingue dos clases de sofismas: los que provienen del lenguaje (fallacia in dictione), y los que no provienen de él (fallacia extra dictionem).

a) *Fallacia in dictione.* — Aristóteles enumera seis especies de sofismas verbales: el equívoco, la anfibología, la composición, la división, el error de acento y los errores que provienen de similitudes de forma del lenguaje. - El equívoco y la anfibología, para no hablar sino de esas dos formas más comunes de sofismas verbales, son ambigüedades que recaen, la primera, sobre una simple palabra; la segunda, sobre el giro de una frase. Ejemplo de equívoco: can, el perro y la constelación.

b) *Fallacia extra dictionem.* — Aristóteles cuenta siete: el accidente, "a dicto secundum quid ad dictum simpliciter", la "ignoratio elenchi", la petición de principio, el consecuente, "non causa pro causa", la pluralidad de las cuestiones. - La "ignoratio elenchi" consiste en no probar lo que había que probar, o, lo que es lo mismo, en ignorar la cuestión verdadera que se trataría de resolver. En la "petición de principio", se trata de probar tomando como principio lo que justamente habría que probar.

III. La retórica

Se puede referir la *Retórica* al conjunto de los escritos lógicos del Organón. Aristóteles mismo nos invita a ello,

refiriéndola repetidas veces a la dialéctica. Una y otra de estas disciplinas tienen por objeto enseñarnos a discutir sobre todos los temas, no usando sino argumentos y principios comúnmente admitidos.

a) El fin, los medios y las divisiones generales de la retórica son indicados en los tres primeros capítulos del l. I. - La retórica es el arte de persuadir, o, más precisamente, "la facultad de ver todas las maneras posibles de persuadir a las gentes sobre cualquier asunto". - Los *medios* propiamente oratorios de persuadir son de tres especies. Los primeros se refieren al *carácter del orador:* éste debe hablar con buen éxito, inspirar confianza. Los segundos consisten en hacer nacer *una emoción en el auditorio.* Finalmente, los últimos, que son técnicamente los más importantes, comprenden las pruebas o *argumentos,* por cuya fuerza se defiende la verdad de la tesis que se sostiene. Estos argumentos son de dos clases: el *entimema,* que es, como sabemos, un silogismo trunco; y el *ejemplo,* tipo oratorio de la inducción. - Aristóteles distingue a continuación tres ramas de la retórica que corresponden a tres especies diferentes de discursos. El oyente puede ser o espectador o juez, y esto, ya sea de cosas pasadas o de cosas futuras. La elocuencia del que es consejero en las cosas futuras depende del género *deliberativo,* que tiene por objeto lo útil o lo perjudicial. Los discursos relativos al pasado pertenecen al género *judicial* y tienen relación con lo justo y lo injusto. Los que censuran y los que alaban (género *epidíctico*) se ocupan de lo bueno y de lo honesto.

b) La continuación de la obra de Aristóteles comprende cuatro piezas principales, que no parecen, por otra parte, perfectamente ordenadas. En primer lugar, un estudio especial de los tres géneros admitidos de discurso (I). Después, un estudio de las pasiones y de las disposiciones de las diversas categorías de oyentes (II, 1-18). El final del libro II trata de los lugares comunes del arte oratorio. Finalmente, el libro III, que forma un conjunto aparte, habla del estilo y de la composición.

CONCLUSION

VALOR Y ALCANCE DE LA LOGICA ARISTOTELICA

a) El ideal lógico de Aristóteles fue constituir una teoría de la ciencia, y por lo mismo una teoría de la demostración rigurosa. De aquí se sigue que la parte esencial del Organón está formada por los *Segundos Analíticos,* cuyos libros precedentes, *Categorías, Perihermeneias* y aun los *Primeros Analíticos,* no son, en cierto modo, sino la preparación; y los *Tópicos* y la *Refutación de los Sofismas* representan un conjunto complementario.

Volvamos a los *Analíticos.* Los *Primeros* establecieron las reglas del razonamiento correcto; los *Segundos* están gobernados por la definición misma de la demostración científica y de la ciencia: "demonstratio est syllogismus faciens scire - scire est cognoscere per causas". La demostración depende, por lo tanto, del conocimiento de las causas y de los principios que no pueden ser demostrados; por lo menos, se deberá recurrir a principios últimos que no son adquiridos por ciencia.

Es necesario, por lo tanto, que otro procedimiento lógico nos ponga en posesión de esos principios. De una manera general, será la inducción. Como la demostración supone el conocimiento del término medio, se puede decir también que la definición de este término medio es principio y que, en consecuencia, los métodos de la definición son también preparatorios a la demostración. En definitiva, en el conjunto de la lógica aristotélica, inducción y definición, por

conducir a resultados que tienen en sí mismos valor, aparecen como los preliminares de la demostración científica.

b) ¿Se debe decir, sin embargo, que toda la lógica aristotélica se fundamenta en la teoría de la demostración científica? Eso sería olvidar todo el conjunto de procedimientos del espíritu menos rigurosos que nos muestran los *Tópicos*. En multitud de casos se deberá uno contentar con razonar sobre lo probable. Por lo demás, la parte efectivamente más considerable de la vida de la inteligencia estará siempre constituida por esta actividad de búsqueda y de invención que, asimismo, se ve comprendida, en peripatetismo, bajo el título general de dialéctica. Santo Tomás tuvo claramente conciencia de ella, y un estudio atento de los procedimientos metódicos que preconizó y puso en práctica en este orden de cosas, conduciría ciertamente a resultados nuevos e interesantes.

Es necesario agregar que otro enriquecimiento de la lógica demostrativa aristotélica nos fue aportado por Santo Tomás, con la doctrina ampliada y sistematizada de la analogía que él propone. La metafísica —el estudio de Dios en particular— emplea procedimientos metódicos que, sin escapar a las reglas lógicas generales, le son propios. Al teólogo corresponde hacer su estudio.

c) ¿Qué pensar, finalmente, dentro de las perspectivas de la lógica clásica en la cual nos hemos colocado, de todos los sistemas nuevos, de inspiración matemática, que acaparan actualmente la atención? Dos características originales son comunes a estos sistemas: por una parte, predominio de la relación sobre el término, y resolución de la "comprehensión" en la "extensión"; por otra parte, empleo sin cesar generalizado de algoritmos abstractos que constituyen la materia del discurso.

Esta matematización de la lógica ofrece ventajas evidentes. Le da pleno valor a la *relación* como tal; proporciona, sobre todo, un instrumento precioso, tanto para el control rápido de la exactitud de un enunciado, como para el análisis crítico de los fundamentos de la lógica. Pero esta transformación presenta, en cambio, graves escollos, ciertamente no *de derecho*, sino porque de hecho la mayor

parte de los lógicos modernos hacen de los algoritmos abstractos la parte esencial de la lógica, ¡olvidando que no pueden tener sino un papel subordinado! Es la ruptura de lo "lógico" y de lo "metafísico" que es, de hecho, repitámoslo, la causa de una oposición entre la lógica clásica y la lógica moderna. - El conflicto adquiere su máxima agudeza a propósito de la *logística,* la cual elabora, como se sabe, los algoritmos abstractos, cuyo iniciador fue Boole. La logística, al igual que las matemáticas, hace corresponder los símbolos con las realidades; en la práctica, con los términos y las proposiciones. De ahí a reemplazar el mundo del razonamiento, por medio del cual hemos aprehendido la realidad, por el universo de los símbolos, no hay más que un paso, franqueado demasiado a menudo.

No son, pues, sino las usurpaciones y las pretensiones ilegítimas de estos métodos nuevos lo que se debe rechazar. A título de instrumento crítico la logística tiene su lugar, pero la lógica del concepto y de la atribución conserva también el suyo, el cual sigue siendo fundamental. Queda en pie que en todo esto no se puede construir independientemente de una metafísica, siendo siempre ésta, en toda hipótesis, el regulador supremo de las otras ciencias.

TEXTOS

Santo Tomás no compuso un tratado personal de lógica. Su obra en esta materia se reduce, en lo esencial, a sus dos comentarios sobre el Perihermeneias *y sobre los* Segundos Analíticos. *Si, por otra parte, se observa que estos dos últimos escritos no representan apenas sino un análisis, ciertamente profundo y preciso, pero muy literal y entrecortado de la exposición de Aristóteles, se puede imaginar que resulta poco fácil constituir, para esta parte de la filosofía, una selección de textos aisladamente inteligibles y de cierta amplitud de desarrollo. El conjunto que damos aquí será, en consecuencia, bastante reducido.*

Después de algunos textos de introducción general relativos a la noción de sabiduría, a la división de la filosofía y más especialmente a la de la lógica, presentaremos extractos concernientes a los predicables, al lenguaje, al juicio, a la demostración, a la inducción y a la dialéctica. Nosotros queríamos, para no limitarnos a fragmentos sueltos y relativamente cortos, dar por entero un texto más considerable. Nuestra elección prefirió el primer artículo de la muy importante cuestión V del Comentario sobre el De Trinitate *de Boecio. La doctrina que contiene comprende, ciertamente, muchas concepciones metafísicas, como también de la teoría general de la ciencia; pero la belleza del texto, que tiene igualmente un alcance lógico, acabó con nuestras dudas.*

Los textos latinos traducidos son los de la edición Leonina, para los escritos lógicos de Aristóteles y el Contra Gentiles; *los de la edición Cathalá, para la* Metafísica; *los de la edición Perrier, para el* De Ente; *los de la edición Wyser, para el* De Trinitate.

I. Dedicatoria

(Perihermeneias)

A su querido Preboste de Lovaina
Hermano Tomás de Aquino
Salud e incremento de verdadera sabiduría

Vuestra diligencia por tender desde vuestra edad juvenil, no a la vanidad sino a la sabiduría, me ha incitado por su ardor y me ha hecho deseoso de satisfacer vuestras ansias. Por ello me he dado a la tarea —en medio de los múltiples cuidados que me crean mis ocupaciones— de explicar el *Perihermeneias* de Aristóteles, que está envuelto en muchas obscuridades, porque tengo el ánimo de descubrir, tanto como me sea posible, a los más avanzados, las verdades más altas, sin negarme de ningún modo, por lo mismo, a proporcionar a los más jóvenes los medios de progresar.

I

Dilecto sibi praeposito Lovaniensi
Frater Thomas de Aquino
Salutem et verae sapientiae incrementa

Diligentiae tuae, qua in iuvenili aetate non vanitati sed sapientiae intendis, studio provocatus, et desiderio satisfacere cupiens, libro Aristotelis, qui Peri hermeneias dicitur, multis obscuritatibus involuto, inter multiplices occupationum mearum sollicitudines, expositionem adhibere curavi, hoc gerens in animo sic altiora pro posse perfectioribus exhibere, ut tamen iunioribus proficiendi auxilia

Que vuestra estudiosidad acoja, pues, el modesto don de la presente exposición; si os hace progresar, me podréis incitar a cosas mayores.

II. La doble función del sabio

(*Contra Gentiles,* I, c. 1)

Los diez primeros capítulos del Contra Gentiles *constituyen un notable tratado de la sabiduría. De este conjunto hemos tomado este texto preliminar. La noción de sabiduría —no obstante lo banal que sea en apariencia— es sin duda característica de la filosofía de Santo Tomás, el genio ordenador por excelencia. Esta página introducirá, pues, muy felizmente, en su espíritu.* (Cf. *supra,* Noción general de la filosofía, p. 39).

> "Mi paladar saboreará la verdad, y mis labios detestarán lo impío" (*Proverbios,* 8, 7).

El uso común —que es necesario seguir, piensa el Filósofo, en el empleo de los nombres (Aristóteles, *Tópicos,* B, c. I, 109 a 30-33)—, universalmente ha hecho llamar *sabios* a aquellos que ordenan rectamente las cosas y las gobiernan bien; por lo cual, entre otras ideas que los hombres conciben del sabio, el Filósofo asienta que *"es del sabio ordenar"* (Aristóteles, *Metafísica,* A, c. 2, 982 a 17-18).

---

tradere non recusem. Suscipiat ergo studiositas tua praesentis expositionis munus exiguum, ex quo si profeceris, provocare me poteris ad maiora.

II

Veritatem meditabitur guttur meum
et labia mea detestabuntur impium. (Prov. VIII, 7)

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, communiter obtinuit ut *sapientes* dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod *sapientis est ordinare.* Omnium autem ordinatorum ad finem gubernationis

Ahora bien, es necesario que la regla para el gobierno y orden de todo lo que ha de gobernarse y ordenarse a un fin se tome de ese mismo fin. Una cosa cualquiera estará, pues, dispuesta óptimamente cuando está convenientemente ordenada a su fin, pues el fin de cada cosa es su bien. De aquí que veamos en las artes que una gobierna a otra, y ser como su príncipe, de la que depende su fin: así, el arte médico ejerce su gobierno sobre el de la farmacia y lo ordena, por el hecho de que la salud, objeto de la medicina, es el fin de todos los productos farmacéuticos confeccionados en farmacia; y cosa semejante se ve en el arte del pilotaje respecto al de las construcciones navales, y en el arte militar con respecto al arte ecuestre y todos los dispositivos bélicos.

Estas artes, que ejercen sobre otras su gobierno, han sido denominadas *arquitectónicas,* como *artes mayores;* de donde sus artífices, que son llamados *arquitectos,* reclaman para sí el nombre de *sabios.* Pero como estos artífices, por interesarse en los fines de algunas cosas particulares, no alcanzan el fin universal de todo, son llamados *sabios en tal o cual materia;* y así está dicho en la *Primera Epístola a los Corintios* (3, 10): "*como un sabio arquitecto, puse el cimiento*". Pero el nombre simple de *sabio* está reservado sólo a aquel que se consagra a considerar el fin del universo,

---

et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes *architectonicae* nominantur, quasi *principales artes:* unde et earum artifices, qui *architectores* vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur, I *Cor.*, III, 10, *ut sapiens architectus fundamentum posui;* nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi

fin que es igualmente el principio de la universalidad de las cosas; de aquí que, de acuerdo con el Filósofo, es del sabio considerar las *causas más altas* (ARISTÓTELES, *Metafísica,* A, c. 1, 981 b 28-29; c. 2, 982 b 2).

Ahora bien, el fin último de cada cosa es el que se propone su primer autor o promotor; pero el primer autor y motor del universo es una inteligencia, como se demostrará más tarde. Por lo cual es preciso que el fin último del universo sea el bien del entendimiento. Y este bien es la verdad; la verdad debe ser, por lo tanto, el fin último de todo el universo, y a considerarla es a lo que la sabiduría debe aplicarse fundamentalmente. Por esta razón, la Divina Sabiduría encarnada atestigua haber venido al mundo para manifestar la verdad, diciendo, según *San Juan* (18, 37): *"Yo para esto nací y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad".* Ahora bien, el Filósofo establece también que la filosofía primera es la *ciencia de la verdad,* no de cualquiera, sino de la verdad que es el origen de toda verdad, o sea, la que se refiere al primer principio del ser de todas las cosas; por lo cual también la verdad de la filosofía es el principio de toda verdad: pues la disposición de las cosas en la verdad es la misma que en el ser (ARISTÓTELES, *Metafísica,* A. c. 1, 993 b 20-31).

---

versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum Philosophum, sapientis est *causas altissimas* considerare.

Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, *Ioan.,* XVIII, 37: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse *scientiam veritatis;* non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

Pero es propio de una misma cosa afirmar uno de dos contrarios y excluir el otro: así, la medicina, que produce la salud, expulsa la enfermedad. Por lo cual, así como es propio del sabio meditar y comunicar a los demás la verdad, principalmente la relativa al primer principio, así también es propio de él combatir los errores contrarios.

Está pues adecuadamente indicada la doble función del sabio por boca de la Sabiduría, en el texto que hemos propuesto, a saber, que, habiendo meditado la verdad divina, que es la verdad por antonomasia, expresarla, a lo cual se refiere cuando dice:

"Mi paladar saboreará la verdad"

y combatir los errores contrarios a la verdad, a lo cual se refiere cuando dice:

"Y mis labios detestarán lo impío"

con lo cual se designa la falsedad contra la verdad divina por ser contraria a la religión, la cual es llamada igualmente *piedad,* de donde la falsedad contraria toma el nombre de *impiedad.*

Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare: sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatem eloqui, quod tangit cum dicit, *Veritatem meditabitur guttur meum;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, *et labia mea detestabuntur impium,* per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam *pietas* nominatur, unde et falsitas contraria ei *impietatis* sibi nomen assumit.

III. Diferencia entre la metafísica y las otras ciencias

(*Metafísica,* VI, I, 1. nos. 1145-1156)

Santo Tomás, en esta importante lección, se coloca en dos puntos de vista sucesivos para distinguir la metafísica de las otras ciencias: 1o. Solamente la metafísica considera los principios del ser en cuanto ser; 2o. los considera a su propia manera. De hecho, esta doble división no expresa sino imperfectamente el contenido de la presente lección, ya que el texto comentado es muy complejo. En la primera parte anunciada, es principalmente al sujeto (diríamos hoy: el objeto de la metafísica) al que se refiere, sujeto que, por su universalidad máxima, se distingue del de las otras ciencias. En la segunda parte, la atención se ve, de manera muy imprevista, captada por la física, la cual se distingue de las ciencias prácticas —moral y artes—, y luego de las demás ciencias teoréticas —matemáticas y metafísica—. A pesar de estas dificultades, hemos escogido esta lección a causa de la riqueza de su contenido. He aquí los pasajes más característicos. (*Cf. supra,* División de la Filosofía, p. 47, y Clasificación de las ciencias, p. 177).

A. *La metafísica considera los principios del ser en cuanto ser*

1145. Aristóteles señala, en primer lugar, *que esta ciencia coincide con las demás en que considera los principios.* Dado, dice él, que el ser es su sujeto —según ha sido establecido en el cuarto libro— y que toda ciencia debe bus-

---

III

A. 1145. Primo ostendit *quomodo haec scientia convenit cum aliis in consideratione principiorum;* dicens, quod ex quo ens est subjectum in hujusmodi scientia, ut in quarto ostensum est, et quaelibet scientia debet inquirere principia et causas sui subjecti, quae sunt

car los principios y las causas de su sujeto, tomado como tal, es necesario investigar aquí los principios y las causas de los seres en cuanto seres. Lo mismo sucede, agrega, en las otras ciencias: la salud y la convalecencia, en efecto, tienen una causa que investiga el médico; también en matemáticas, hay principios, elementos y causas, como las figuras, los números, etc., que escudriña el matemático; y, de una manera muy general, toda ciencia intelectual, de modo que comunique una noción: ya sea solamente sobre [puros] inteligibles, como la ciencia de las cosas divinas, ya sea sobre las cosas que son de cierta manera imaginables, o sensibles en lo concreto, pero inteligibles en lo universal, y aun sobre las cosas sensibles, en cuanto que pueden ser objeto de ciencia, como en matemáticas y en física; o también, que procedan de principios universales a las determinaciones particulares, que son el dominio de las operaciones, como en las ciencias prácticas: siempre una ciencia de esta naturaleza debe ser sobre causas y principios.

. . . .

1147. *Señala la diferencia de las otras ciencias respecto a ésta en cuanto a la consideración de los principios y de las causas,* pues dice que todas esas ciencias particulares, de

---

ejus inquantum hujusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, inquantum sunt entia. Ita etiam est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiae est aliqua causa, quam quaerit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causae, ut figurae et numeri et aliarum hujusmodi quae perquirit mathematicus. Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et in naturali; sive etiam ex universalibus principiis ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practicis: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia.

. . . .

1147. *Ostendit differentiam aliarum scientiarum ad istam quantum ad considerationem principiorum et causarum;* dicens, quod omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio,

las cuales acaba de tratar, se refieren a cierto género particular de ser: número, tamaño, u otro semejante, y cada una trata exclusivamente del "género que tiene como sujeto", es decir, de dicho género y no de otro: así, la ciencia que trata del número no trata del tamaño. Ninguna de ellas, en efecto, trata del "ser puro y simple", es decir, del ser en toda su generalidad, ni tampoco de tal ser particular en cuanto ser: así, la aritmética no trata del número en cuanto ser, sino en cuanto es número. Considerar, en efecto, cualquier ser en cuanto ser, es lo propio del metafísico.

. . . .

B. *La metafísica trata, a su manera, de los principios del ser en cuanto ser*

1152. Como los antiguos veían la física como la ciencia suprema y la que consideraba el ser en cuanto ser, Aristóteles comienza por ella, como de lo más manifiesto, *señalando, en primer lugar, en qué difiere de las ciencias prácticas;* después, en qué difiere de las demás ciencias especulativas, lo que hace ver cuál es su manera propia de reflexionar, pues en ella "conviene que lo que era sea".

---

sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid hujusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripte de "suo genere subjecto", idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat "de ente simpliciter", idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare.

. . . .

B. 1152. Et quia ab antiquis scientia naturalis credebatur esse prima scientia, et quae consideraret ens inquantum est ens, ideo ab ea, quasi a manifestiori incipiens, primo *ostendit differentiam scientiae naturalis a scientiis practicis.* Secundo differentiam ejus a scientiis speculativis, in quo ostenditur modus proprius considerationis hujus scientiae, ibi, "Oportet autem quod quid erat esse".

1o. Dice pues, en primer lugar, que la física no se refiere al ser puro y simple, sino a cierto género de ser, esto es, a la substancia física, que tiene en sí misma el principio de su movimiento y de su reposo: de donde se ve que la física no es ni una ciencia de la acción ni una ciencia de la producción. Obrar y producir, en efecto, son cosas diferentes, porque el obrar es según una operación que permanece en el mismo agente, como elegir, pensar, etc. —de aquí que las ciencias de la acción sean llamadas *ciencias morales*—, mientras que el producir es según una operación que ocurre exteriormente para transformar la materia, como cortar, quemar, etc. —por lo cual las ciencias de la producción son llamadas *artes mecánicas.*

1153. Que la física no sea una ciencia de la producción es claro, dado que el principio de tales ciencias se encuentra en el productor, y no en el objeto producido, que es una obra de arte, en tanto que el principio del movimiento de las realidades físicas se encuentra en esas mismas realidades físicas. Ese principio de las obras de arte, que está en el productor, es, en primer lugar, la inteligencia, inventora ante todo del arte; después, el mismo arte, que es una disposición de la inteligencia, y finalmente cierto poder de ejecución —como potencia motora— gracias al cual el arte-

---

Dicit ergo primo, quod scientia naturalis non est circa ens simpliciter, sed circa quoddam genus entis; scilicet circa substantiam naturalem, quae habet in se principium motus et quietis: et ex hoc apparet quod neque est activa, neque factiva. Differunt enim agere et facere: nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et hujusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. Facere autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere, et hujusmodi: unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae.

1153. Quod autem scientia naturalis non sit factiva, patet; quia principium scientiarum factivarum est in faciente, non in facto, quod est artificiatum; sed principium motus rerum naturalium est in ipsis rebus naturalibus. Hoc autem principium rerum artificialium, quod est in faciente, est primo intellectus, qui primo artem adinvenit; et secundo ars, quae est habitus intellectus; et tertio aliqua potentia exequens, sicut potentia motiva, per quam artifex

sano ejecuta la concepción de su arte. De todo esto resulta claramente que la física no es una ciencia de la producción.

1154. Por la misma razón, es claro que no es una ciencia de la acción, porque el principio de tales ciencias está en el agente, y no en las acciones mismas o en las costumbres. Este principio es la "prohaeresis", es decir, la elección. En efecto, tienen el mismo objeto la acción y la elección. Es pues evidente que la física no es ni una ciencia de la acción ni una ciencia de la producción.

1155. En consecuencia, si toda ciencia es o de acción o de producción, o teorética, se sigue que la física es teorética [es decir, especulativa].

. . . .

1156. Aristóteles hace ver primero que *la física difiere de las otras ciencias especulativas en cuanto al modo de definir.* Y acerca de esto hace dos cosas. Primero *muestra la diferencia predicha.* En segundo lugar, enumera como conclusión las ciencias teoréticas.

Por lo cual acerca de lo primero hace tres cosas. *Señala, en primer lugar, cuál es el tipo de definición propio de la física,* diciendo que para saber en qué difieren las ciencias especulativas entre sí, es preciso no ignorar cuál es la qui-

---

exequitur conceptionem artis. Unde patet, quod scientia naturalis non est factiva.

1154. Et per eamdem rationem patet quod non est activa. Nam principium activarum scientiarum est in agente, non in ipsis actionibus, sive moribus. Hoc autem principium "est prohaeresis", idest electio. Idem enim est agibile et eligibile. Sic ergo patet, quod naturalis scientia non sit activa neque factiva.

1155. Si igitur omnis scientia est aut activa, aut factiva, aut theorica, sequitur quod naturalis scientia theorica sit.

. . . .

1156. Hic ostendit *differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas* quantum ad modum definiendi: et circa hoc duo facit. Primo *ostendit differentiam praedictam.* Secundo concludit numerum scientiarum theoricarum, ibi, "Quare circa primum tria facit. Primo *ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae;* dicens, quod ad cognoscendum differentiam scientiarum speculativarum ad invicem, oportet non latere quidditatem rei, et "rationem"

didad de la cosa y cómo su "noción", es decir, la definición que la significa, debe estar establecida en cada ciencia, porque buscar la predicha diferencia "sin eso", es decir, sin conocer el modo debido de definición, es perder el tiempo. Siendo la definición, en efecto, el término medio de la demostración, y en consecuencia el principio del saber, necesariamente los diversos modos de definición entrañan una diversidad en las ciencias especulativas.

1157. Ahora bien, es necesario saber que algunas cosas son definidas como lo romo, y otras como lo cóncavo; la diferencia entre los dos casos es que la definición de lo romo implica la materia sensible —porque lo romo no es otra cosa que una nariz curva o cóncava—, mientras que la concavidad se define sin materia sensible —porque no se introduce en la definición de lo cóncavo o de lo curvo algún cuerpo sensible, como el fuego, el agua, o algún otro semejante. Se llama, en efecto, *cóncavo,* aquello cuya mitad sobresale con relación a los extremos.

1158. Ahora bien, todas las realidades físicas son definidas al modo de lo romo, como se ve en cuanto a las partes de los animales, tanto las diferentes, como son la nariz,

---

idest definitionem significantem ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quaerere enim differentiam praedictam "sine hoc", idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis.

1157. Sciendum est autem, quod eorum quae diffiniuntur, quaedam definiuntur sicut definitur simum, quaedam sicut definitur concavum; et haec duo differunt, quia definitio simi est accepta cum materia sensibili. Simum enim nihil aliud est quam nasus curvus vel concavus. Sed concavitas definitur sine materia sensibili. Non enim ponitur in definitione concavi vel curvi aliquod corpus sensibile, ut ignis aut aqua, aut aliquod corpus hujusmodi. Dicitur enim concavum, cujus medium exit ab extremis.

1158. Omnia autem naturalia simili modo definiuntur sicut simum, ut patet in partibus animalis tam dissimilibus, ut sunt nasus,

el ojo y la cara, como las semejantes, como son la carne y los huesos; y en cuanto al animal entero. Y pasa lo mismo con las partes de las plantas: hoja, raíz, corteza, y con la planta entera. En efecto, ninguna definición de estas realidades puede establecerse sin incluir el movimiento: cada una incluye en su definición la materia sensible, y por consiguiente el movimiento, porque a cada materia sensible corresponde su movimiento propio. En efecto, en la definición de la carne y de los huesos se debe comprender el calor y el frío en cierta proporción conveniente, y así en lo demás. Se ve por ello cómo se investiga la quididad de las realidades físicas y cómo se define en física: teniendo en cuenta la materia sensible.

. . . .

1159. Es pues evidente, de acuerdo con lo que precede, que la física es una ciencia teorética y que tiene un determinado modo de definiciones.

1160. En *segundo* lugar, "pero también lo es la matemática".

Aristóteles señala ahora *el modo propio de las matemáticas,* diciendo que también las matemáticas son una cien-

---

oculus et facies, quam similibus, ut sunt caro et os; et etiam in toto animali. Et similiter in partibus plantarum quae sunt folium, radix et cortex; et similiter in tota planta. Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu: sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione, et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius. In definitione enim carnis et ossis, oportet quod ponatur calidum et frigidum aliquo modo contemperatum; et similiter in aliis. Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium, et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili.

. . . .

1159. Manifestum est ergo ex praedictis quod physica est quaedam scientia theorica, et quod habet determinatum modum definiendi.

1160. *Secundo* ibi "sed est et mathematica".

Ostendit *modum proprium mathematicae;* dicens quod etiam mathematica est quaedam scientia theorica. Constat enim, quod

cia teorética. Es claro, en efecto, que no son ni una ciencia de la acción, ni una ciencia de la producción, porque consideran aquello que no tiene movimiento, sin el cual no hay acción ni producción posibles. Pero queda por saber si las cosas que consideran las matemáticas son realmente movibles y separables de la materia según su ser. Algunos, en efecto —los platónicos, como se vio en el primero y tercer libros—, han hecho de los números, magnitudes y otros objetos matemáticos, seres separados e intermedios entre los conceptos y lo sensible. Este es un problema que aún no ha sido definitivamente resuelto por Aristóteles, pero lo será más tarde.

1161. Pero por lo menos es evidente que las matemáticas especulan sobre ciertas cosas en cuanto son inmóviles y en cuanto están separadas de la materia sensible, aun cuando en la realidad no sean inmóviles y separables de ella: las nociones matemáticas, en efecto, las de lo cóncavo y lo curvo, por ejemplo, se dan sin la materia sensible. Así es que en esto difieren las matemáticas de la física, en que la física considera cosas cuyas definiciones comprenden la materia sensible. Y por consiguiente examina cosas que no están separadas de ésta, en cuanto no están separadas. Las matemáticas, por el contrario, consideran cosas cuya defi-

---

neque est activa, neque factiva; cum mathematica consideret ea quae sunt sine motu, sine quo actio et factio esse non possunt. Sed utrum illa de quibus considerat mathematica scientia, sint mobilia et separabilia a materia secundum suum esse, adhuc non est manifestum. Quidam enim posuerunt numeros et magnitudines et alia mathematica esse separata et media inter species et sensibilia, scilicet Platonici, ut in primo et tertio libro habitum est; cujus quaestionis veritas nondum est ab eo perfecte determinata; determinabitur autem infra.

1161. Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separabilia. Ratio enim eorum est sine materia sensibili, sicut ratio concavi vel curvi. In hoc ergo differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt

nición no implica la materia sensible. Y en consecuencia, aun cuando no están separadas las que considera, las examina en cuanto son separadas.

1162. En *tercer* lugar, "si es verdadero".

Aristóteles *indica aquí lo que es propio de esta ciencia,* diciendo que, si hay algo inmóvil en cuanto al ser, y por consiguiente sempiterno y separable de la materia en cuanto al ser, es evidente que debe ser considerado por una ciencia teorética, y no por las ciencias de la acción o de la producción, que se refieren a ciertos movimientos. Y sin embargo no es la física la que puede considerar tal ser, porque la física trata de ciertos seres, o sea, los móbiles; ni las matemáticas, porque las cosas que examinan las matemáticas no son separables de la materia en cuanto al ser sino sólo intelectualmente, según se dijo ya. Es pues necesario que la consideración de dicho ser pertenezca a otra ciencia, superior a las dos precedentes, es decir, a la física y a las matemáticas.

. . . .

1166. [Aristóteles] *Concluye con el número de las ciencias teoréticas.* Y acerca de esto hace tres cosas. *Primero,* de todo lo ya dicho deduce que son tres las partes de la

---

sine materia sensibili. Et ideo, etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata.

1162. *Tertio* ibi "si vero est".

Ostendit modum proprium scientiae hujus; dicens quod, si est aliquid immobile secundum esse, et per consequens sempiternum et separabile a materia secundum esse, palam est, quod ejus consideratio est theoricae scientia, non activae vel factivae, quarum consideratio est circa aliquos motus. Et tamen consideratio talis entis non est physica. Nam physica considerat de quibusdam entibus, scilicet de mobilibus. Et similiter consideratio hujus entis non est mathematica; quia mathematica non considerat separabilia secundum esse, sed secundum rationem, ut dictum est. Sed oportet quod consideratio hujus entis sit alterius scientiae prioris ambabus praedictis, scilicet physica et mathematica.

. . . .

1166. *Concludit numerum scientiarum theoricarum;* et circa hoc tria facit. *Primo concludit* ex praemissis, quod tres sunt partes

filosofía teorética: las matemáticas, la física y la teología, que es la filosofía suprema.

IV. Las diferentes partes de la lógica

(*Segundos Analíticos,* I, 1. I, nº 1-6)

Este texto, en el cual se puede ver algo así como una introducción general a la lógica, es claro por sí mismo. Nótese, sin embargo, que no hay por qué confundir el sujeto *de la lógica, nombre, verbo, proposición, etc., con su* materia, *los actos de la razón que se han de ordenar, de acuerdo con las nociones tipos estudiadas por el lógico* (*Cf. supra,* Definición y División de la Lógica, p. 55).

1. Como dice Aristóteles al principio de la *Metafísica* (A, c. I, 980 b 27-28), el género humano vive de arte y de razones, y el Filósofo designa claramente así algo propio del hombre, en lo que éste difiere de los otros animales. En efecto, los otros animales son movidos a sus actos por una especie de impulso natural; el hombre, por el contrario, es dirigido en sus acciones por el juicio de su razón. De ahí viene que para la realización de los actos humanos con orden y facilidad concurren diversas artes. Un arte, en efecto, parece que no es otra cosa que un seguro ordenamiento de la razón según el cual los actos humanos llegarán, por medios determinados, al fin debido. Ahora bien,

---

philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia, quae est philosophia prima.

IV

1. Sicut dicit Aristoteles in principio *Metaphysicae,* hominum genus arte et rationibus vivit: in quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant. Ratio autem non solum dirigere

no solamente puede la razón dirigir los actos de las facultades inferiores, sino que tiene también la dirección de su propia actividad. En efecto, lo propio de la parte intelectiva es reflexionar sobre sí misma, porque el entendimiento se entiende a sí mismo y la razón, semejantemente, puede razonar sobre su acto. Si, por lo tanto, el hecho de que la razón razone sobre el acto de la mano ha dado origen al arte de la construcción y a las artes mecánicas, gracias a las cuales el hombre puede ejecutar con orden y facilidad los actos de este género, por el mismo motivo un arte es también necesario para dirigir el acto mismo de la razón, por el cual proceda el hombre en la actividad misma de la razón con orden, facilidad y sin error.

2. Y este arte es la *Lógica,* o sea la *ciencia racional,* que es racional no solamente porque es conforme con la razón, lo cual es común a todas las artes, sino también porque tiene el acto mismo de la razón como materia propia.

3. La lógica aparece así como el arte de las artes, porque nos dirige en la actividad de nuestra razón, de donde proceden todas las artes. Es necesario, en consecuencia, distinguir las partes de la Lógica según la diversidad de los actos de la razón.

---

potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat.

2. Et haec ars est *Logica,* id est rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam.

3. Et ideo videtur esse ars artium, quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt. Oportet igitur Logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis.

4. Ahora bien, son tres los actos de la razón. De ellos, los dos primeros son de la razón en cuanto que ésta es una inteligencia. Una de las actividades de la inteligencia, en efecto, es *la intelección de los indivisibles,* o *de los incomplejos,* por la cual concibe lo que una cosa es. Es la operación que algunos llaman *información de la inteligencia* o *imaginación intelectual.* Es a esta operación de la inteligencia a la que se refiere la enseñanza dada por Aristóteles en el libro de los *Predicamentos.* La segunda operación de la inteligencia, por su parte, es *la composición o división intelectual,* en la que ya se encuentra lo verdadero o lo falso; y es a este acto de la razón al que se refiere la enseñanza dada por Aristóteles en el *Perihermeneias.* El tercer acto de la razón es conforme, ciertamente, con lo que ella tiene de propio, esto es, pasar de una cosa a otra para llegar, a través de lo que es conocido, al conocimiento de lo desconocido; y es a este acto al que se refieren los otros libros de la Lógica.

5. Pero es necesario darse cuenta de que los actos de la razón tienen alguna semejanza con los de la naturaleza. Por lo cual el arte imita a la naturaleza en cuanto puede. Ahora bien, en los actos de la naturaleza se encuentra una triple diversidad. En algunos casos, en efecto, la natu-

---

4. Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis, secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum.* — Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina, quam tradit Aristoteles in libro *Peri hermeneias.* — Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri Logicae.

5. Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt, quantum ad aliquid, actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura ex necessitate agit, ita quod

raleza obra por necesidad, de manera que no puede fallar. En otros casos, por el contrario, la naturaleza opera con frecuencia, aun cuando pueda a veces fallar en su acto propio. De donde, necesariamente, hay entonces un doble acto: uno, que se produce más a menudo, como cuando la simiente da un animal bien hecho; pero otro, cuando la naturaleza falla en lo que le es adecuado, como cuando la simiente da un monstruo por la corrupción de algún factor. Y estos tres grados se encuentran también en los actos de la razón. Hay, en efecto, un proceso de la razón que lleva a la necesidad, y en donde no es posible que haya carencia de verdad; y por tal proceso de la razón se adquiere la certeza de la ciencia. Hay también otro proceso de la razón, en el cual se concluye muy a menudo lo verdadero, pero que no implica necesidad. Hay, finalmente, un tercer proceso de la razón, en el que ésta se aparta de lo verdadero por la ausencia de algún principio que era preciso tener en cuenta al razonar.

6. Ahora bien, la parte de la Lógica que se refiere al primer proceso es llamada *parte judicativa,* porque el juicio implica la certeza de la ciencia. Y como no se puede tener un juicio cierto relativo a efectos, sino resolviéndolos en pri-

---

non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum; unum, qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium vero quando natura deficit ab eo quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum; quod in ratiocinando erat observandum.

6. Pars autem Logicae, quae primo deservit processui, pars *Iudicativa* dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo

meros principios, esta parte de la Lógica es llamada *Analítica,* es decir, *resolutiva.* Ahora bien, la certeza de juicio que es obtenida por resolución, depende, ya sea únicamente de la *forma* misma del silogismo —y a esto está ordenado el libro de los *Primeros Analíticos,* que trata del silogismo en su pura esencia—; o también, con eso, de la *materia,* porque en él se utilizan proposiciones evidentes por sí mismas y necesarias, y a esto está ordenado el libro de los *Segundos Analíticos,* que trata del silogismo demostrativo.

Al segundo proceso de la razón se dedica otra parte de la Lógica que es llamada *Inventiva,* porque la invención no se hace siempre con certeza. Por lo cual sobre lo que ha sido descubierto, se requiere un juicio para alcanzar la certeza. Pero así como en la naturaleza, en los actos que con más frecuencia se realizan, se observa cierta gradación, porque mientras más fuerte es la energía de la naturaleza, más difícilmente falla en su efecto, igualmente, en el proceso de la razón que no se da con una absoluta certeza, se encuentra cierta gradación, según la cual se acerca más o menos a la certeza perfecta. Aunque tal proceso, en efecto, a veces no produzca ciencia, produce a veces, sin embargo, fe u opinión a consecuencia de la probabilidad de las proposi-

---

in prima principia, ideo pars haec *Analytica* vocatur, id est resolutoria. Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa *forma* syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber *Priorum analyticorum,* qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex *materia,* quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber *Posteriorum analyticorum,* qui est de syllogismo demonstrativo.

Secundo autem rationis processui deservit alia pars Logicae, quae dicitur *Inventiva.* Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu), ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter

ciones, de las cuales procede, porque la razón se inclina con todo su peso hacia uno de los miembros de la contradicción, aunque con temor del otro; y a esto está ordenada la *Tópica* o *Dialéctica*. De las proposiciones probables, en efecto, procede el silogismo dialéctico, del cual trata Aristóteles en el libro de los *Tópicos*. A veces, por el contrario, no se produce plenamente la fe o la opinión, sino una especie de *sospecha,* porque la razón no se inclina totalmente hacia uno de los miembros de la contradicción, aun cuando se incline más hacia uno que hacia el otro. Y a esto está ordenada la *Retórica*. - Pero otras veces no es sino nuestro sentimiento el que se inclina hacia uno de los miembros de la contradicción, por causa de alguna representación, a la manera como se produce en el hombre la repugnancia de algún alimento, si se lo representa bajo el aspecto de algo repugnante. Y a esto está ordenada la *Poética;* porque es obra del poeta el inducir a un acto virtuoso por alguna representación conveniente. Todos estos procesos pertenecen a la *Filosofía Racional,* porque es propio de la razón conducirnos de una cosa a otra.

Al tercer modo de razonar se dedica la parte de la Lógica llamada *Sofística,* de la cual trata Aristóteles en el libro de las *Refutaciones*.

---

probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur *Topica* sive *Dialectica*. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro *Topicorum*. Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed *suspicio* quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur *Rhetorica*. — Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur *Poetica;* nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem. Omnia autem haec ad *Rationalem Philosophiam* pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est.

Tertio autem processui rationis deservit pars Logicae, quae dicitur *Sophistica,* de qua agit Aristoteles in libro *Elenchorum*.

V. El significado de los predicables

(*De ente et essentia*, c. 2 [3], nº 9-12)

El De ente, *no obstante que es una obra de juventud, es uno de los opúsculos filosóficos más densos y más ricos de Santo Tomás. De esa obra hemos desprendido este texto que concierne a los predicables, cuando menos a los principales: género, diferencia y especie. Es importante observar que aquí estas nociones no están directamente consideradas a título de segundas intenciones, sino de primeras intenciones, es decir, en su relación inmediata con la realidad que representan: "animal", por ejemplo, significa, en primer lugar, la idea de animal, y solamente por derivación el género universal. A decir verdad, estamos aquí en el nivel de los fundamentos metafísicos de la lógica, más bien que en el de esta ciencia en sí misma* (*Cf. supra,* Los Universales, p. 87; Los Predicables, p. 91).

9. Así pues, el género designa indeterminadamente todo lo que está en la especie; no designa, en efecto, la materia sola. Igualmente, la diferencia designa el todo y no la forma sola; y la definición designa también el todo, y la especie también, pero de diversa manera. Porque el género designa el todo como cierta determinación que determina lo que es material en la cosa, sin determinar su forma propia. De aquí que el género es tomado de la materia, aunque no sea materia, como lo muestra el hecho de que se llame *cuerpo* a algo en razón de que tiene tal perfección que se pue-

---

— V

9. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie; non enim significat materiam tantum. Similiter differentia significat totum et non formam tantum; et etiam definitio significat totum, et etiam species, sed diversimode: quia genus significat totum ut quaedam determinatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae. Unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia; ut patet, quia corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres

dan señalar en él tres dimensiones, perfección que es de orden material, en relación a una perfección ulterior. Pero la diferencia, por el contrario, es como cierta determinación tomada expresamente de la forma, excepto cuando lo primero que se entiende de ella sea una materia indeterminada, como es claro cuando se dice *animado,* esto es, *aquello que tiene un alma:* no se determina, en efecto, de qué se trata, si de un cuerpo o de alguna otra cosa. Por lo cual Avicena dice que no se piensa el género en la diferencia como una parte de su esencia, sino solamente como el ser fuera de su esencia. Así también se requiere el sujeto para entender los accidentes; y también por eso el género no se predica de la diferencia a título personal, como dice el Filósofo en el tercer libro de la *Metafísica* (B, c. 3, 998 b 24) y en el sexto libro de los *Tópicos* (Z, c. 6, 144 a 32), a menos que sea como se atribuye su sujeto a un accidente. Pero la definición o la especie incluye una y otra cosa, o sea, una materia determinada que designa el nombre del género, y una forma determinada que designa el nombre de la diferencia.

10. Y se ve así la razón por la cual el género, la especie y la diferencia son proporcionales a la materia, a la forma y al compuesto en la naturaleza, aun cuando no sean lo

---

dimensiones, quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam determinatio a forma determinate sumpta, *praeter hoc quod de primo intellectu ejus sit materia indeterminata,* ut patet cum dicitur animatum scilicet illud quod habet animam; non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae ejus, sed solum sicut ens extra essentiam. Sic etiam subjectum est de intellectu passionum; et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaph. et in VI Topic., nisi forte sicut subjectum praedicatur de passione. Sed definitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiae.

10. Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa; quia neque genus est

mismo que ella, porque ni el género es materia, sino que es tomado de ésta para designar el todo; ni la diferencia es la forma, sino que es tomada de ésta para designar el todo. Por lo cual se dice que el hombre es un animal racional y no que está compuesto de animal y de racional, como decimos que se compone de alma y cuerpo. Se dice que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, así como de dos cosas una tercera cosa está constituida, que es distinta de aquéllas. En efecto, el hombre no es ni alma ni cuerpo. Pero si se dijera que el hombre de alguna manera está compuesto de animal y de racional, no podría ser como una tercera cosa constituida por otras dos, sino solamente como una tercera noción formada de dos nociones. La noción de animal, en efecto, se tiene sin determinar ninguna forma particular que exprese la naturaleza de la cosa, en función de lo que hay en ella de material en relación con su perfección última, mientras que la idea de la diferencia *racional* consiste en la determinación de la forma particular: y de estas dos ideas se constituye la de la especie y la de definición. Y por esto, así como una cosa constituida de varias otras no admite la atribución de esas mismas cosas, así también una idea no admite la atribución de las ideas de las cuales está constituida: no se dice, en efecto, que la definición sea el género o la diferencia.

---

materia sed a materia sumptum ut significans totum, nec differentia est forma sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus tertia quaedam res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus; sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae exprimens naturam rei, ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem hujus differentiae "rationalis" consistit in determinatione formae specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei et definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus aut differentia.

11. Pero, no obstante que el género designa toda la esencia de la especie, no se sigue, sin embargo, que las diversas especies que pertenecen a un mismo género tengan la misma esencia, porque la unidad del género viene de su propia indeterminación o no-diferenciación: mas no de tal manera que lo que se significa con el género sea una naturaleza numéricamente una en las diversas especies, a la cual vendría a agregarse otra cosa, la diferencia, que la determinaría del modo como la forma determina a una materia numéricamente una; pero en cuanto que el género designa una cierta forma sin que sea plenamente determinada ésta por aquélla a la cual expresa determinadamente la diferencia, que no es otra cosa que la que de manera indeterminada era designada por el género. Y por esto el Comentador declara en el undécimo libro de la *Metafísica,* que la materia prima es llamada *una* por exclusión de toda forma, en tanto que el género es llamado *uno* por la comunidad de la forma designada. De donde resulta claro que por la adición de la diferencia, una vez excluida esta indeterminación que daba al género su unidad, quedan especies diversas por la esencia.

Y, siendo indeterminada la naturaleza específica, como se ha dicho, con relación al individuo, como la naturaleza genérica lo es con relación a la especie, de la misma ma-

---

11. Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum quarum est idem genus, una sit essentia; quia unitas generis ex ipsa indeterminatione procedit vel indifferentia; non autem ita quod illud quod significatur per genus sit natura una numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quae est una numero; sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam quam differentia determinate exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaph., quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae signatae; unde patet quod per additionem differentiae, remota indeterminatione illa quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, ideo est quod, sicut

nera, así como todo término genérico conforme se predicaba de la especie implicaba en su significado —aunque de una manera indistinta— todo lo que de manera determinada hay en la especie, así también todo lo que es especie, en cuanto a aquello que se predica del individuo, conviene que signifique todo lo que esencialmente hay en el individuo, aunque de una manera indistinta; y de esta manera la esencia de Sócrates es designada por el nombre de *hombre,* de manera que *hombre* se predica de Sócrates. Pero si se quiere designar la naturaleza específica excluyendo la materia distinta que es el principio de individuación, tendrá entonces valor de parte y será designada, en consecuencia, por el nombre de *humanidad:* la humanidad, en efecto, significa aquello por lo que el hombre es hombre, en tanto que la materia distinta no es aquello por lo que el hombre es hombre y por lo mismo no está de ninguna manera incluida en aquello que tiene el hombre por ser hombre.

12. Así pues, por incluir la idea de humanidad solamente aquello que tiene el hombre por ser hombre, resulta claro que la materia distinta está excluida o suprimida del significado dado a esta palabra, y como la parte no es predicable del todo, se sigue que *humanidad* no es atribuible

---

id quod est genus prout praedicabatur de specie implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et illud quod est species, secundum id quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum illud quod essentialiter est in individuo, licet indistincte; et hoc modo essentia Socratis significatur nomine hominis: unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis, et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo.

12. Cum ergo humanitas in suo intellectu ea tantum includat ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel praeciditur materia designata. Et quia pars non praedicatur de toto, hinc est quod humanitas nec de homine nec

ni a *hombre* ni a *Sócrates.* Por lo que Avicena dice que la quididad del compuesto no es el compuesto mismo del cual es la quididad, aun cuando la quididad misma sea también compuesta: así, la humanidad, aunque sea compuesta, no es el hombre; más bien, debe ser recibida en un sujeto, que es la materia distinta. Pero como la distinción de la especie en relación al género viene —como se ha dicho— de la forma, por el contrario, la distinción del individuo en relación a la especie viene de la materia, y por eso es necesario que el nombre que designe aquello de lo cual es tomada la naturaleza genérica —con exclusión de la forma determinada que completa la especie— designe la parte material del todo, así como el cuerpo es la parte material del hombre. Por su parte, el nombre que designa aquello de lo cual es tomada la naturaleza específica —con exclusión de la materia distinta— designa la parte formal [del todo]. Y por esto la humanidad es designada como una forma, y se dice que es *forma del todo,* no por cierto en el sentido de que sería sobreañadida a las partes esenciales, es decir, a la forma y a la materia, como la forma de la casa está sobreañadida a las partes integrantes de ésta, sino que más bien es forma que es todo, es decir, forma que engloba también la materia, con exclusión, sin embargo, de aquello por lo cual la materia es susceptible de ser distinguida. Está

---

de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non est homo; immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet quod nomen significans id unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae speciem perficientis, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei, cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus; sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum per quae nota est materia designari.

pues claro, en estas condiciones, que la esencia de hombre se significa con el nombre de *hombre* y con el nombre de humanidad, pero de manera diversa, como se ha dicho, porque el nombre de *hombre* la designa como un todo, en cuanto no excluye la distinción de la materia, sino que la contiene implícitamente e indistintamente, a la manera como se ha dicho que el género contiene la diferencia, por lo cual ese nombre de *hombre* es atribuido a los individuos, mientras que el nombre de *humanidad* la designa como una parte, porque no incluye en su significado sino lo que es del hombre en cuanto hombre, y porque excluye toda distinción de la materia, de lo cual se sigue que no es atribuido a los individuos humanos. Y por esto el nombre mismo de *esencia* se encuentra a veces atribuido a las cosas —se dice, en efecto, que Sócrates es cierta esencia— y otras veces negado, como cuando se dice que la esencia de Sócrates no es Sócrates.

VI. El significado del lenguaje

(*Perihermeneias,* I, 1. 2, nº 2-7)

El Perihermeneias, *después de algunas observaciones preliminares, empieza por un pequeño Tratado del Lenguaje. De éste hemos retenido lo que concierne al significado de las expresiones verbales* —voces— *consideradas en su relación con el pensamiento y la escritura, doctrina que se con-*

Sic ergo patet quod essentiam hominis significat hoc nomen "homo" et hoc nomen "humanitas" sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen "homo" significat eam ut totum, in quantum scilicet non praescindit designationem materiae sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen "homo" de individuis; sed hoc nomen "humanitas" significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praescindit omnem designationem materiae, unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicari de re: dicimus enim Socratem esse essentiam quamdam; et quandoque negatur: sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

densa en la fórmula clásica: "lo que está en la voz es el símbolo de las pasiones que están en el alma, y lo que está escrito, el símbolo de lo que está en la voz... sunt ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce". He aquí el comentario, notable por su firmeza y su claridad, que Santo Tomás hizo de este texto (*Cf. supra,* Definición del término, p. 74).

2. Así pues, debemos considerar que Aristóteles indica acerca de lo primero tres cosas, de las cuales cada una hace conocer una cuarta: la *escritura,* las *palabras,* y las *pasiones del alma,* que hacen conocer *las cosas.* Toda pasión proviene, en efecto, del ataque de algún agente; y así, las pasiones del alma tienen su origen de las cosas mismas. Ahora bien, si el hombre fuera por naturaleza un animal solitario, las pasiones del alma le serían suficientes, al conformarlo con las cosas mismas, para tener en sí el conocimiento de ellas. Pero, como el hombre es por naturaleza un animal *político* y *social,* fue necesario que cada uno pudiese comunicar a los otros sus pensamientos, lo cual se hace por la voz; fueron necesarias, por lo tanto, palabras significativas para permitir a los hombres vivir juntos. Por esto, aquellos que son de lenguas diferentes no pueden vivir fácilmente juntos. Por otra parte, si el hombre no gozara más que del conocimiento sensible, que se refiere sólo al *presente* y a lo *inmediato,* le serían suficientes, para vivir

---

VI

2. Est ergo considerandum quod circa primum tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum. Proponit enim *scripturam, voces* et *animae passiones,* ex quibus intelliguntur *res.* Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus. Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter *politicum* et *sociale,* necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent. Unde illi, qui sunt diversarum linguarum, non possunt bene convivere ad invicem. Rursum si homo uteretur sola cognitione sensitiva, quae respicit solum ad *hic* et *nunc,* sufficeret

con los otros, palabras significativas, como a los demás animales, que por medio de algunos sonidos vocales se manifiestan entre sí sus representaciones. Pero como el hombre goza igualmente del conocimiento intelectual, que hace abstracción del *presente* y de lo *inmediato,* tiene el cuidado no solamente de lo que le está presente en el *espacio* y el *tiempo,* sino también de lo que le está distante en el espacio y futuro en el tiempo. Por lo cual para manifestar igualmente sus pensamientos a aquellos que le son distantes en el espacio, y a los que vendrán en el futuro, le fue necesario hacer uso de la *escritura.*

A. *El lenguaje y el pensamiento*

3. Estando la Lógica ordenada a adquirir conocimiento de las cosas, el significado de las palabras, que está en relación inmediata con los pensamientos de la inteligencia, depende primeramente de su consideración; el significado de las letras, por el contrario, siendo más lejano, depende del gramático más bien que del lógico. Por esto, Aristóteles, al exponer el orden de los significados, no comienza por las letras sino por las palabras, de las cuales dice, exponiendo en primer lugar su significado: *Por consiguiente, aquello que está en la voz es la señal* —es decir, el signo— *de las pasiones que se encuentran en el alma.* El dice *por consi-*

---

ad convivendum aliis vox significativa, sicut et caeteris animalibus, quae per quasdam voces, suas conceptiones invicem sibi manifestant: sed quia homo utitur etiam intellectuali cognitione, quae abstrahit ab *hic* et *nunc;* consequitur ipsum sollicitudo non solum de praesentibus secundum *locum et tempus,* sed etiam de his quae distant loco et futura sunt tempore. Unde ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum et his qui venturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus *scripturae.*

A. 3. Sed quia Logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam, significatio vocum, quae est immediata ipsis conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem ipsius; significatio autem litterarum, tamquam magis remota, non pertinet ad eius considerationem, sed magis ad considerationem grammatici. Et ideo exponens ordinem significationum non incipit a litteris, sed a vocibus: quarum primo significationem exponens, dicit: *Sunt ergo ea, quae sunt in voce, notae,* idest, signa *earum passionum quae sunt in anima.* Dicit autem *ergo,* quasi ex praemissis concludens:

guiente, como si lo concluyera de premisas: como hay que determinar, como ya se dijo arriba, qué son el nombre, el verbo, etc., pues estas son palabras significativas, *por consiguiente* es necesario exponer el significado de las palabras.

4. El emplea la fórmula: *aquello que está en la voz,* en lugar de decir: las *palabras,* para asegurar la continuidad con lo que precede. El había dicho, en efecto, que debería hablar del nombre, del verbo, etc.; ahora bien, éstos tienen el *ser* de tres modos: de un modo, en la concepción del entendimiento, de otro modo en la extensión del lenguaje y de un tercer modo en la redacción literaria. El dice pues: *aquello que está en la voz,* como si dijera: los nombres, los verbos, etc., [en cuanto que] están en la voz, son señales. - O bien, no siendo todas las palabras significativas, y teniendo algunas de ellas por su significación natural un valor muy distinto que el del nombre y del verbo, etc., para limitar su afirmación a los objetos de que se trata, Aristóteles dice: *aquello que está en la voz,* es decir, aquello que está comprendido en las voces como partes en un todo. O bien, siendo la voz cosa natural, y siendo el nombre y el verbo, por el contrario, signos de institución humana, la cual tiene como *materia* las realidades naturales, como la

---

quia supra dixerat determinandum esse de nomine et verbo et aliis praedictis; haec autem sunt voces significativae; ergo oportet vocum significationem exponere.

4. Utitur autem hoc modo loquendi, ut dicat, *ea quae sunt in voce,* et non, *voces,* ut quasi continuatim loquatur cum praedictis. Dixerat enim dicendum esse de nomine et verbo et aliis huiusmodi. Haec autem tripliciter habent *esse.* Uno quidem modo, in conceptione intellectus; alio modo, in prolatione vocis; tertio modo, in conscriptione litterarum. Dicit ergo, *ea quae sunt in voce* etc.; ac si dicat, nomina et verba et alia consequentia, [inquantum] sunt in voce, sunt *notae.* — Vel, quia non omnes voces sunt significativae, et earum quaedam sunt significativae naturaliter, quae longe sunt a ratione nominis et verbi et aliorum consequentium; ut approprïet suum dictum ad ea de quibus intendit, ideo dicit, *ea quae sunt in voce,* idest quae continentur sub voce, sicut partes sub toto. Vel, quia vox est quoddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut *materiae,*

forma de la cama de madera, Aristóteles dice para designar los nombres, los verbos, etc.: *aquello que está en la voz,* como si se dijese de la cama: aquello que es de madera.

5. Por lo que se refiere a la expresión las *pasiones del alma,* es necesario aclarar que se llaman comúnmente *pasiones* del alma las afecciones del apetito sensible, como la *cólera,* la *alegría,* etc., como está dicho en el segundo libro de las *Eticas.* Es verdad que algunas palabras son en los hombres los signos naturales de tales pasiones, como está dicho en el primer libro de la *Política:* por ejemplo, los *gemidos* de los enfermos y otras gentes análogas. Pero se trata, por el momento, de las palabras que tengan un significado por institución humana; de este modo, es necesario entender aquí por "pasiones del alma" los pensamientos de la inteligencia, cuyos signos directos para Aristóteles, son los nombres, los verbos y las frases. No es posible, en efecto, que sean los signos directos de las cosas mismas, como se desprende de su manera misma de significar: el nombre de *hombre,* en efecto, significa la naturaleza humana, abstracción hecha de los singulares. No puede, por lo tanto, significar directamente al hombre singular; por esto, los platónicos afirmaron que significaría la *idea* misma

---

ut forma lecti ligno; ideo ad designandum nomina et verba et alia consequentia dicit, *ea quae sunt in voce,* ac si de lecto diceretur, ea quae sunt in ligno.

5. Circa id autem quod dicit, *earum quae sunt in anima passionum,* considerandum est quod *passiones* animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut *ira, gaudium* et alia huiusmodi, ut dicitur in II *Ethicorum.* Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut *gemitus* infirmorum, et aliorum animalium, ut dicitur in *I Politicae.* Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod

de hombre, separada. Pero, como para Aristóteles tal idea no subsiste en la realidad bajo la forma abstracta, sino que existe sólo en el intelecto, él debió admitir que las palabras significan directamente las concepciones del entendimiento, y por su mediación las cosas.

6. Sin embargo, como de ordinario Aristóteles no llama *"pasiones"* a las concepciones del entendimiento, *Andrónico* afirmó que ese libro no era de Aristóteles. Sin embargo, es evidente que en el primer libro del *De Anima,* hallamos que Aristóteles llama "pasiones del alma" a todas sus operaciones. Por lo cual la propia concepción del entendimiento puede llamarse pasión. - Sea porque no se piensa sin imágenes, lo cual no se da sin pasión corporal; así, el Filósofo, en el tercer libro del *De Anima,* llama *imaginativo* al *entendimiento pasivo.* - O ya sea porque, siendo extensivo el nombre de pasión a toda recepción, aun el mismo *entender* sea cierto padecer del intelecto *posible,* como está dicho en el tercer libro del *De Anima.* Si Aristóteles emplea el nombre de *pasiones* más bien que el de *ideas,* o es que proviene de alguna pasión del alma, por ejemplo, del amor o del odio, ya que el hombre quiere significar oralmente a otros aquello que concibe interiormente, o también es que

---

significaret ipsam *ideam* hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristoteli, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.

6. Sed quia non est consuetum quod conceptiones intellectus Aristoteles nominet *passiones;* ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Sed manifeste invenitur in I *De anima* quod passiones animae vocat omnes animae operationes. Unde et ipsa conceptio intellectus passio dici potest. — Vel quia intelligere nostrum non est sine phantasmate: quod non est sine corporali passione; unde et *imaginativam* Philosophus in III *De anima* vocat *passivum intellectum.* — Vel quia extenso nomine *passionis* ad omnem receptionem, etiam ipsum *intelligere* intellectus *possibilis* quoddam pati est, ut dicitur in III *De anima.* Utitur autem potius nomine *passionum,* quam *intellectuum:* tum quia ex aliqua animae passione provenit, puta ex amore vel odio, ut homo interiorem conceptum per vocem alteri significare velit: tum etiam quia significatio vocum

por el significado de las palabras se refiere a la concepción del intelecto en cuanto que ésta tiene su origen en las cosas en forma de ciertas impresiones o pasiones.

B. *El lenguaje y la escritura*

7. A continuación, cuando dice: *Y lo que se escribe,* trata del significado de la escritura. El introduce esto, según *Alejandro,* para manifestar su afirmación precedente por una comparación; el sentido sería pues el siguiente: lo que está en la voz es el signo de las pasiones del alma, como las letras son los signos de las palabras. Lo que Aristóteles manifiesta igualmente por lo que a continuación dice: *y como ni la escritura,* etc., introduciéndolo como un signo de lo que precede. En efecto, que las letras signifiquen las palabras lo significa el hecho de que así como son diversas las voces en los diversos [pueblos], así también son diversas las letras. Y según esta exposición, si Aristóteles no dijo: y las letras *el símbolo de lo que está en la voz,* sino *aquello que está escrito,* es porque se habla de las letras a la vez para el lenguaje y para la escritura, aun cuando se hable más propiamente de letras cuando se trata de la escritura, y de elementos fonéticos cuando se trata del lenguaje. Pero como Aristóteles no dice: *como aquello que está escrito,* sino que su exposición tiene una forma con-

---

refertur ad conceptionem intellectus, secundum quod oritur a rebus per modum cuiusdam impressionis vel passionis.

B. 7. Secundo, cum dicit: *Et ea quae scribuntur* etc., agit de significatione scripturae: et secundum Alexandrum hoc inducit ad manifestandum praecedentem sententiam per modum similitudinis, ut sit sensus: Ita ea quae sunt in voce sunt signa passionum animae, sicut et litterae sunt signa vocum. Quod etiam manifestat per sequentia, cum dicit: *Et quemadmodum nec litterae* etc., inducens hoc quasi signum praecedentis. Quod enim litterae significent voces, significatur per hoc, quod, sicut sunt diversae voces apud diversos, ita et diversae litterae. Et secundum hanc expositionem, ideo non dixit, et *litterae eorum quae sunt in voce,* sed *ea quae scribuntur:* quia dicuntur litterae etiam in prolatione et scriptura, quamvis magis proprie, secundum quod sunt in scriptura, dicantur litterae; secundum autem quod sunt in prolatione, dicantur elementa vocis. — Sed quia Aristoteles non dicit, *sicut et ea quae scribuntur,* sed conti-

tinua, es mejor decir con *Porfirio* que Aristóteles prosigue su exposición con el fin de completar el orden de significación. En efecto, después de haber dicho que los nombres y los verbos, que están en la voz, son los signos de lo que está en el alma, agrega a continuación que los nombres y los verbos que están escritos son los signos de los nombres y verbos que están en la voz.

VII. La definición del nombre y del verbo

El nombre y el verbo son las partes esenciales de la enunciación, comprendiendo ésta, de manera necesaria, un nombre y un verbo. Santo Tomás se aplica con atención a dilucidar las definiciones que Aristóteles dio de cada uno de esos elementos del discurso (*Cf. supra,* Teoría del nombre y del verbo, p. 76).

A. *Definición del nombre*

(*Perihermeneias,* I, l. 4, nº 2-8)

Un nombre es pues una palabra significativa al arbitrio, fuera del tiempo, de la cual ninguna parte es significativa por separado.

2. Acerca de lo primero, es necesario observar aquí que la definición se llama *término* porque incluye totalmente el objeto, de manera que nada del objeto está fuera de la de-

---

nuam narrationem facit, melius est ut dicatur, sicut Porphyrius exposuit, quod Aristoteles procedit ulterius ad complendum ordinem significationis. Postquam enim dixerat quod nomina et verba, quae sunt in voce, sunt signa eorum quae sunt in anima, continuatim subdit quod nomina et verba quae scribuntur, signa sunt eorum nominum et verborum quae sunt in voce.

VII

A. 2. Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur *terminus,* quia includit totaliter rem; ita scilicet, quod nihil

finición, que ésta no incluya; ni ninguna otra cosa está bajo su definición, conviniéndole ésta.

3. Y por esto Aristóteles pone cinco elementos en la definición del nombre.

En primer lugar, está la *palabra*, a manera de género, por la cual el nombre se distingue de todos los sonidos que no son palabras, porque una palabra es un sonido emitido por la boca de un animal, con cierta representación imaginativa, como está dicho en el segundo libro del *De Anima.*

Viene en seguida una primera diferencia: *significativa,* para excluir las palabras sin significado, ya sea que se trate de palabras "transcriptibles" y articuladas como "*biltrix,* o de palabras "intranscriptibles" e inarticuladas como un *silbido* hecho por nada. Y, como se ha tratado más arriba del significado de las palabras, Aristóteles concluye, de lo precedente, que *un nombre es una palabra significativa.*

4. Pero como una palabra es una cosa natural, mientras que un nombre no es una cosa natural, sino instituida por los hombres; parece que Aristóteles no debería emplear como género del nombre, *palabra,* que es una cosa natural, sino más bien *signo,* que es de origen convencional, y de-

---

rei est extra definitionem, cui scilicet definitio (non conveniat; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio) conveniat.

3. Et ideo quinque ponit in definitione nominis. Primo, ponitur *vox* per modum generis, per quod distinguitur nomen ab omnibus sonis, qui non sunt voces. Nam vox est sonus ab ore animalis prolatus, cum imaginatione quadam, ut dicitur in II *De anima.* Additur autem prima differentia, scilicet *significativa,* ad differentiam quarumcumque vocum non significantium, sive sit vox litterata et articulata, sicut *biltris,* sive non litterata et non articulata, sicut *sibilus* pro nihilo factus. Et quia de significatione vocum in superioribus actum est, ideo ex praemissis concludit quod nomen est vox significativa.

4. Sed cum vox sit quaedam res naturalis, nomen autem non est aliquid naturale sed ab hominibus institutum, videtur quod non debuit genus nominis ponere *vocem,* quae est ex natura, sed magis *signum,* quod est ex institutione; ut diceretur: Nomen est *signum*

bería haber dicho: *nombre* es un *signo fonético,* del mismo modo que convendría mejor definir una *escudilla* como un vaso de madera, que como madera tallada en forma de vaso.

5. Es necesario responder que las cosas artificiales están en el género de la substancia por su materia, y en el género de los accidentes, por el contrario, por su forma, porque las formas de las cosas artificiales son accidentes. Luego el nombre significa una forma accidental como concretada por un sujeto. Ahora bien, como en la definición de todos los accidentes es necesario hacer entrar un sujeto, en la definición de los nombres que significan un accidente bajo forma abstracta, se deberá poner el accidente de manera directa, como género; el sujeto, por el contrario, de manera indirecta, como diferencia: así, se dice que lo *romo es la curvatura de la nariz.* En la definición, por el contrario, de los nombres que significan un accidente bajo forma concreta, se pone la materia o el sujeto como género, y el accidente como diferencia; así, se dice que lo *romo es una nariz curva.* En consecuencia, si los nombres de las cosas artificiales significan formas accidentales, como concretadas por substancias naturales, conviene mejor poner en su definición la cosa natural como género, y decir que una

---

vocale; sicut etiam convenientius definiretur *scutella,* si quis diceret quod est vas ligneum, quam si quis diceret quod est lignum formatum in vas.

5. Sed dicendum quod artificialia sunt quidem in genere substantiae ex parte materiae, in genere autem accidentium ex parte formae: nam formae artificialium accidentia sunt. Nomen ergo significat formam accidentalem ut concretam subiecto. Cum autem in definitione omnium accidentium oporteat poni subiectum, necesse est quod, si qua nomina accidens in abstracto significant quod in eorum definitione ponatur accidens in recto, quasi genus, subiectum autem in obliquo, quasi differentia; ut cum dicitur, *simitas est curvitas nasi.* Si qua vero nomina, accidens significant in concreto, in eorum definitione ponitur materia, vel subiectum, quasi genus, et accidens, quasi differentia; ut cum dicitur, *simum est nasus curvus.* Si igitur nomina rerum artificialium significant formas accidentales, ut concretas subiectis naturalibus, convenientius est, ut in eorum definitione ponatur res naturalis quasi genus, ut

escudilla es madera labrada, y de manera semejante, que *un nombre es una palabra significativa.* Sucedería de otro modo si los nombres de las cosas artificiales fueran entendidos como si significaran las formas artificiales mismas en abstracto.

6. Aristóteles pone, en tercer lugar, una segunda diferencia, diciendo: *al arbitrio,* es decir, en razón de una institución humana que proviene del beneplácito del hombre. Y de ahí que el nombre difiera de las palabras que tengan un significado natural, como los gemidos de los enfermos y los gritos de las bestias.

7. Aristóteles pone, en cuarto lugar, una tercera diferencia: *fuera del tiempo,* por lo cual el nombre difiere del verbo. - Pero esto parece falso, ya que nombres como *día* o *año* significan tiempo. A lo cual es necesario responder que acerca del tiempo se pueden considerar tres cosas. Se puede considerar, en primer lugar, el tiempo en sí mismo en cuanto que es cierta realidad, y así se puede significar por un nombre, como cualquier otra realidad. De otra manera, se puede considerar en cuanto tal aquello que es medido por el tiempo; y como lo que es medido primera y principalmente por el tiempo es el movimiento, en lo cual consiste

---

dicamus quod scutella est lignum figuratum, et similiter quod nomen est vox significativa. Secus autem esset, si nomina artificialium acciperentur, quasi significantia ipsas formas artificiales in abstracto.

6. Tertio, ponit secundam differentiam cum dicit: *Secundum placitum,* idest secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem. Et per hoc differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium.

7. Quarto, ponit tertiam differentiam, scilicet *sine tempore,* per quod differt nomen a verbo. — Sed videtur hoc esse falsum: quia hoc nomen *dies* vel *annus* significat tempus. Sed dicendum quod circa tempus tria possunt considerari. Primo quidem, ipsum tempus, secundum quod est res quaedam, et sic potest significari a nomine, sicut quaelibet alia res. Alio modo, potest considerari id. quod tempore mensuratur, in quantum huiusmodi: et quia id quod primo et principaliter tempore mensuratur est motus, in quo con-

la acción y la pasión, por eso el verbo, que significa la acción y la pasión, significa en el tiempo. La substancia, por el contrario, considerada en sí misma, según que esté significada por un nombre o un pronombre, no tiene como tal, por qué ser medida por el tiempo, sino solamente en cuanto está sometida al movimiento, según que esté significada por un participio. Y por esto el verbo y el participio significan en el tiempo, pero no el nombre y el pronombre. De una tercera manera, se puede considerar la relación misma del tiempo que se ha de medir, lo cual se significa con los adverbios de tiempo, como *mañana, ayer,* etc...

8. Aristóteles pone en quinto lugar una cuarta diferencia, al agregar: *de la cual ninguna parte es significativa por separado,* o sea, separada del conjunto del nombre, aun cuando coopere al significado del nombre al estar incluida en él. La razón es que el significado de un nombre es de alguna manera su forma; ahora bien, ninguna parte separada de un todo contiene su forma; así, la mano separada del hombre ya no tiene la forma humana. De ahí que el nombre se distinga de la oración, cuya parte separada tiene un significado, como cuando se dice *hombre justo.*

---

sistit actio et passio, ideo verbum, quod significat actionem vel passionem, significat cum tempore. Substantia autem secundum se considerata, prout significatur per nomen et pronomen, non habet in quantum huiusmodi ut tempore mensuretur, sed solum secundum quod subiicitur motui, prout per participium significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomen. Tertio modo, potest considerari ipsa habitudo temporis mensurantis; quod significatur per adverbia temporis, ut *cras, heri* et huiusmodi.

8. Quinto, ponit quartam differentiam cum subdit: *Cuius nulla pars est significativa separata,* scilicet a toto nomine; comparatur tamen ad significationem nominis secundum quod est in toto. Quod ideo est, quia significatio est quasi forma nominis; nulla autem pars separata habet formam totius, sicut manus separata ab homine non habet formam humanam. Et per hoc distinguitur nomen ab oratione, cuius pars significat separata; ut cum dicitur, *homo iustus.*

B. *Definición del verbo*

(*Perihermeneias*, I, l. 5, nº 2-6)

Un verbo es aquello que connota el tiempo, del cual una parte tomada por separado no significa nada, y que es siempre el símbolo de aquello que es atribuido a otra cosa.

2. Es preciso notar que Aristóteles, en atención a la brevedad, no pone en la definición del verbo lo que le es común con el nombre, dejándolo a la inteligencia del lector por lo que ya dijo en la definición del nombre. Pero en la definición del verbo pone tres elementos de los cuales el primero distingue *el verbo del nombre,* al decir que *connota el tiempo.* En efecto, se ha dicho en la definición del nombre que el nombre tiene un significado intemporal.

Pero el segundo elemento es el que distingue el verbo de la oración: *del cual una parte tomada por separado no significa nada.*

3. Pero como esta fórmula había sido puesta también en la definición del nombre, parece que debería haber sido omitida, según ya se dijo que es una palabra *significativa al arbitrio.* A lo cual Ammonio responde que la fórmula en cuestión ha sido colocada en la definición del nombre para distinguirlo de las oraciones que están compuestas de varios

---

B. 2. Est autem considerandum quod Aristoteles, brevitati studens, non ponit in definitione verbi ea quae sunt nomini et verbo communia, relinquens ea intellectui legentis ex his quae dixerat in definitione nominis. Ponit autem tres particulas in definitione verbi: quarum prima distinguit *verbum* a *nomine,* in hoc scilicet quod dicit quod *consignificat tempus.* Dictum est enim in definitione nominis quod nomen significat sine tempore. Secunda vero particula est, per quam distinguitur verbum ab oratione, scilicet cum dicitur: *Cuius pars nihil extra significat.*

3. Sed cum hoc etiam positum sit in definitione nominis, videtur hoc debuisse praetermitti, sicut et quod dictum est, *(vox) significativa ad placitum.* Ad quod respondet Ammonius quod in definitione nominis hoc positum est, ut distinguatur nomen ab oratio-

nombres, por ejemplo: *el hombre es un animal.* Como hay igualmente frases que están compuestas de varios verbos, por ejemplo: *caminar es moverse,* fue necesario, para distinguir el verbo de lo demás, repetir de nuevo la misma fórmula en su definición. Se puede dar también otra respuesta: como el verbo implica una composición, en la cual se realiza la oración que significa lo verdadero o lo falso, el verbo parece tener mayor conveniencia con la oración, como cierta parte *formal* de la misma, que el nombre, que es cierta parte *material* y subjetiva de la oración; y de allí la necesidad de la repetición.

4. El tercer elemento es aquel por el cual se distingue el verbo no solamente del nombre, sino también del participio, el cual significa en el tiempo. Por lo que Aristóteles dice: *y que es siempre el símbolo,* es decir, el signo, *de aquello que es atribuido a otra cosa;* porque los nombres y los participios pueden encontrarse colocados del lado del sujeto y del predicado, mientras que el verbo está siempre del lado del predicado.

5. Pero parece que esto ocurre en los verbos en infinitivo que se encuentran colocados algunas veces del lado del sujeto, como cuando se dice: *caminar es moverse.* - Pero es

---

nibus, quae componuntur ex nominibus, ut cum dicitur, *homo est animal.* Quia vero sunt etiam quaedam orationes quae componuntur ex verbis, ut cum dicitur, *ambulare est moveri,* ut ab his distinguatur verbum, oportuit hoc etiam in definitione verbi iterari. Potest etiam aliter dici quod quia verbum importat compositionem, in qua perficitur oratio verum vel falsum significans, maiorem convenientiam videbatur verbum habere cum oratione, quasi quaedam pars *formalis* ipsius, quam nomen, quod est quaedam pars *materialis* et subiectiva orationis; et ideo oportuit iterari.

4. Tertia vero particula est, per quam distinguitur verbum non solum a nomine, sed etiam a participio quod significat cum tempore; unde dicit: *Et est semper eorum, quae de altero praedicantur nota,* idest signum: quia scilicet nomina et participia possunt poni ex parte subiecti et praedicati, sed verbum semper est ex parte praedicati.

5. Sed hoc videtur habere instantiam in verbis infinitivi modi, quae interdum ponuntur ex parte subiecti; ut cum dicitur, *ambulare*

preciso decir que los verbos en infinitivo, cuando ocupan el lugar del sujeto tienen valor de nombres; por lo cual, tanto en griego como en latín vulgar, sufren la adición de artículos como los nombres. La razón de esto es que lo propio del nombre es significar alguna cosa como por sí misma existente, pero lo propio del verbo es significar la acción o pasión. Ahora bien, la acción puede ser significada de tres maneras: de una manera, por sí misma, en abstracto, como una cosa cualquiera; y así es significada por un nombre; como cuando se dice *acción, pasión, marcha, carrera,* etc.; de otra manera, por modo de acción, en cuanto emanada de una substancia e inherente a ella como a su sujeto, y así se significa por verbos de otros modos, que se atribuyen a predicados. Pero como el progreso mismo —o la inherencia— de la acción puede ser aprehendida por el intelecto y ser significada como una cosa cualquiera, por eso los verbos mismos en el modo infinitivo, que significan la inherencia misma de la acción en su sujeto, pueden ser tomados como verbos, en razón de la concreción, y como nombres, en cuanto significan algo así como ciertas cosas.

6. Se puede objetar todavía a esto que también los verbos en modos distintos al infinitivo parecen ponerse, a veces, como sujeto, como cuando se dice: *corro es un*

---

est moveri. — Sed dicendum est quod verba infinitivi modi, quando in subiecto ponuntur, habent vim nominis: unde et in graeco et in vulgari latina locutione suscipiunt additionem articulorum sicut et nomina. Cuius ratio est quia proprium nominis est, ut significet rem aliquam quasi per se existentem; proprium autem verbi est, ut significet actionem vel passionem. Potest autem actio significari tripliciter: uno modo, per se in abstracto, velut quaedam res, et sic significatur per nomen; ut cum dicitur *actio, passio, ambulatio, cursus,* et similia; alio modo, per modum actionis, ut scilicet est egrediens a substantia et inhaerens ei ut subiecto, et sic significatur per verba aliorum modorum, quae attribuuntur praedicatis. Sed quia etiam ipse processus vel inhaerentia actionis potest apprehendi ab intellectu et significari ut res quaedam, inde est quod ipsa verba infinitivi modi, quae significant ipsam inhaerentiam actionis ad subiectum, possunt accipi ut verba, ratione concretionis, et ut nomina prout significant quasi res quasdam.

6. Potest etiam obiici de hoc quod etiam verba aliorum modorum videntur aliquando in subiecto poni; ut cum dicitur, *curro est*

verbo. - A lo cual es necesario responder que en una frase así el verbo *corro* no está tomado formalmente en su significado relativo a lo real, sino en cuanto a lo que *materialmente* representa esa misma voz, que se considera como cierta cosa. Y por esto, tanto los verbos como todas las partes de la oración, cuando se les emplea *materialmente,* son tomados con valor de nombres.

VIII. La verdad en el juicio

(*Perihermeneias,* I, l. 3, nº 6-10)

La verdad y su contraria, la falsedad, se encuentran propiamente en la segunda operación del espíritu —la composición-división— de Santo Tomás. Esta tesis, que es muy característica de la teoría del conocimiento, y en consecuencia, de la lógica aristotélica, no carece de dificultades, porque se tienen razones para creer que también se trata de la verdad en cuanto al sentido y en el caso de la simple aprehensión, y que lo verdadero puede ser atribuido objetivamente al ser de las cosas. Nos encontramos, evidentemente, frente a un término con múltiples acepciones. Santo Tomás, en el bello texto sintético que sigue, se esfuerza por poner en claro este problema (*Cf. supra,* La propiedad del juicio, p. 107. — *Cf., igualmente, Metafísica:* El trascendental verdad).

6. Para aclarar esta cuestión, es necesario observar que la verdad se encuentra en alguna parte de dos maneras: ya

---

verbum. — Sed dicendum est quod in tali locutione, hoc verbum *curro,* non sumitur formaliter, secundum quod eius significatio refertur ad rem, sed secundum quod *materialiter* significat ipsam vocem, quae accipitur ut res quaedam. Et ideo tam verba, quam omnes orationis partes, quando ponuntur *materialiter,* sumuntur in vi nominum.

VIII

6. Ad huiusmodi igitur evidentiam considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod

sea en aquello que es verdadero, o en aquel que dice o conoce lo verdadero. Ahora bien, la verdad se encuentra en aquello que es verdadero, tanto en lo que es simple como en lo que es compuesto; pero en aquel que dice o conoce lo verdadero, no se encuentra sino a modo de composición y de división. Lo cual se muestra así:

7. Lo *verdadero,* en efecto, como lo dice el Filósofo en el sexto libro de las *Eticas,* es el bien del intelecto. Por lo cual, si de algo se dice que es verdad, debe ser respecto al intelecto. Ahora bien, frente a la inteligencia, las palabras son como signos; las cosas, por el contrario, como aquello con lo cual nuestras ideas son semejantes. Pero es necesario notar que algunas cosas tienen con la inteligencia una doble relación.

En primer lugar, una relación de la medida a lo medido; es el caso de las cosas de la naturaleza frente al intelecto *especulativo* humano. Por eso la inteligencia es llamada verdadera en cuanto se conforma con el objeto; falsa, en cuanto está en discordancia con él. Por el contrario, las cosas de la naturaleza no son llamadas verdaderas por referencia a nuestra inteligencia, como lo han afirmado algunos antiguos naturalistas, creyendo que la verdad de las cosas no consistía sino en el hecho de ser *percibidas;* de

---

est verum; alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis; sed sicut in dicente vel cognoscente verum, non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem. Quod quidem sic patet.

7. *Verum* enim, ut Philosophus dicit in VI *Ethicorum,* est bonum intellectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum. Comparantur autem ad intellectum voces quidem sicut signa, res autem sicut ea quorum intellectus sunt similitudines. Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum *speculativum* humanum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei, falsus autem secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod

aquí se seguiría, en efecto, que las cosas contradictorias serían simultáneamente verdaderas, puesto que cuadran con los pareceres de diversas gentes. Sin embargo, se dice que algunas cosas son verdaderas o falsas en relación a nuestra inteligencia, no de modo *esencial* o *formal,* sino de modo *eficiente,* en cuanto que por naturaleza son para hacerse de ellas una verdadera o falsa estimación; y es así como se dice del oro que es verdadero o falso.

Las cosas tienen, en segundo lugar, con la inteligencia, una relación de medido a medida, como es claro para el intelecto *práctico,* que es causa de las cosas. Por lo cual toda obra manual es llamada verdadera en cuanto alcanza los cánones del arte; falsa, en cuanto de ellos se aparta.

8. Y como todas las cosas de la naturaleza son, en comparación con la inteligencia divina, lo que las obras manuales con el arte, se sigue que toda cosa es llamada verdadera en cuanto tiene su forma propia, por la cual se copia el arte divino. En efecto, el falso oro es verdadero cobre. Y así el *ser* y la *verdad* son convertibles, por la conformidad de cada cosa natural, por su forma, con el divino arte. Por lo cual el Filósofo, en el primer libro de la *Física* dice que la *forma* es algo divino.

---

est *videri:* secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae vel falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non *essentialiter* vel *formaliter,* sed *effective,* in quantum scilicet natae sunt facere de se veram vel falsam existimationem, et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu *practico,* qui est causa rerum. Unde opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero, in quantum deficit a ratione artis.

8. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo *ens* et *verum* convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde Philosophus in I *Physicae, formam* nominat quoddam divinum.

9. Y así como las cosas son llamadas verdaderas por referencia a su medida, así también el sentido o la inteligencia, cuya medida es el objeto exterior. Por lo cual el sentido es llamado verdadero cuando por su forma se adecúa al objeto exterior. Y así se entiende que el sentido es verdadero respecto al sensible propio; y asimismo la inteligencia, aprehendiendo la *quididad* sin composición ni división, es siempre verdadera, como está dicho en el tercer libro del *De Anima.*

Pero es necesario observar que, aun cuando el sentido sea verdadero respecto a su objeto propio, sin embargo no percibe que esto sea verdadero; no puede percibir, en efecto, su relación de conformidad con el objeto: él no aprehende más que el objeto. Mas la inteligencia puede percibir dicha relación de conformidad; por lo cual solamente la inteligencia puede conocer la verdad. Por eso el Filósofo dice en el sexto libro de la *Metafísica,* que la verdad no se encuentra más que en la mente, es claro que como en el que conoce la verdad.

Ahora bien, conocer esa relación de conformidad, no es otra cosa que juzgar que es así en el objeto o no, lo cual es componer y dividir; y por esto la inteligencia no conoce la verdad sino componiendo y dividiendo por medio de su

---

9. Et sicut res dicitur vera per comparationem ad suam mensuram, ita etiam et sensus vel intellectus, cuius mensura est res extra animam. Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existenti. Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo intellectus apprehendens *quod quid est* absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in III *De anima.* Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et Philosophus dicit in VI *Metaphysicae* quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per

juicio. Si este juicio está en concordancia con los objetos, será verdadero: es el caso en el que la inteligencia juzga que el objeto es lo que es, o que no es lo que no es. Pero es falso cuando disuena del objeto: como cuando juzga no ser lo que es, o ser lo que no es. Está pues claro que no hay verdad o falsedad tal como en el que la conoce y la dice, sino respecto a composición y división; y es así como habla aquí el Filósofo.

Y como las palabras son los signos de las ideas, será verdadera la palabra que sea el signo de una idea verdadera; falsa, por el contrario, aquella que sea el signo de una idea falsa; aunque toda palabra, en cuanto que es una cosa, sea llamada verdadera como cualquier otra cosa. Por lo cual estas palabras: *el hombre es un asno,* son verdaderas palabras y verdaderos signos; pero, como son el signo de una cosa falsa, se dice que son falsas.

10. Es necesario notar, por otra parte, que el filósofo habla aquí de la verdad en cuanto que se refiere a la inteligencia humana, que juzga de la conformidad de las cosas y del intelecto componiendo y dividiendo. Pero el juicio correspondiente de la inteligencia divina se hace sin composición ni división porque, así como nuestra inteligencia piensa las cosas materiales inmaterialmente, así también

---

suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum indicat non esse quod est vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et fálsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem. Et hoc modo Philosophus loquitur hic. Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera quae significat verum intellectum, falsa autem quae significat falsum intellectum: quamvis vox, in quantum est res quaedam, dicatur vera sicut et aliae res. Unde haec vox, *homo est asinus,* est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa.

10. Sciendum est autem quod Philosophus de veritate hic loquitur secundum quod pertinet ad intellectum humanum, qui iudicat de conformitate rerum et intellectus componendo et dividendo. Sed iudicium intellectus divini de hoc est absque compositione et divisione: quia sicut etiam intellectus noster intelligit materialia

la inteligencia divina conoce la composición y la división de una mirada simplísima.

IX. La demostración científica

Los Segundos Analíticos *tienen por objeto la teoría capital, en la lógica aristotélica, de la demostración científica. De los ricos, pero muy complejos análisis del Comentario de Santo Tomás, destacamos estos pocos fragmentos.*

A. *El silogismo demostrativo*

(*Segundos Analíticos,* I, l. 4, nº 2-10)

La demostración científica es esencialmente, para Aristóteles, un silogismo que conduce a la ciencia. Se notará que, en lo que sigue, saber, "scire", debe ser entendido en el sentido estricto que no conviene sino al conocimiento por la causa propia (*Cf. supra,* La naturaleza de la demostración, p. 166).

2. Acerca de lo primero es necesario saber que en todo lo que es por un fin, la definición que se da por la causa final es la razón de la definición por la causa material, y el término medio que la prueba: en efecto, si una casa debe ser de piedra y de madera, es porque es un abrigo para protegernos del calor y del frío. De ahí viene que Aristóteles dé aquí dos definiciones de la demostración: la una,

---

immaterialiter, ita etiam intellectus divinus cognoscit compositionem et divisionem simpliciter.

IX

A. 2. Circa primum sciendum est quod in omnibus quae sunt propter finem, definitio, quae est per causam finalem, est ratio definitionis, quae est per causam materialem, et medium probans ipsam: propter hoc enim, oportet ut domus fiat ex lapidibus et lignis, quia est operimentum protegens nos a frigore et aestu. Sic igitur Aristoteles de demonstratione dat hic duas definitiones: qua-

de acuerdo con el fin de la demostración, que es: *saber;* y de ésta se deduce la otra, conforme a la materia de la demostración.

3. Por lo cual trata este problema en tres puntos: en primer lugar, define el saber mismo (71 b 9); a continuación define la demostración por su fin, que es el mismo *saber;* entonces: *mas decimos que saber,* etc.; 3º después, de una y otras definiciones, deduce la definición de la demostración, que se toma en función de la materia de la demostración; entonces: *si pues saber, como ya asentamos,* etc.

Trata, a su vez, la primera cuestión en cinco puntos.

En efecto, primeramente determina *cuál* es el *saber* que quiere definir.

4. A este propósito es necesario saber que decimos que sabemos una cosa *pura y simplemente* cuando la sabemos en sí misma. Se dice que la sabemos *de cierta manera,* cuando la sabemos en otra, en donde se encuentra, ya sea como una parte en un todo (si, por ejemplo, sabiendo lo que es una casa, se dice que sabemos lo que es una pared), ya sea como un accidente en su sujeto (si, por ejemplo, sabiendo quién es Corisco, se dice que sabemos que viene); ya sea como un efecto en su causa (como se ha dicho más arriba, que conocemos previamente la conclu-

---

rum una sumitur a fine demonstrationis, qui est *scire;* et ex hac concluditur altera, aliquae sumitur a materia demonstrationis.

3. Unde circa hoc tria facit: primo, definit ipsum scire; secundo, definit demonstrationem per finem eius, qui est ipsum *scire;* ibi: *Dicimus autem scire* etc.; tertio, ex utraque definitione concludit definitionem demonstrationis, quae sumitur per comparationem materiae demonstrationis; ibi: *Si igitur est scire ut posuimus* etc. Circa primum quinque facit. Primo enim, determinat cuiusmodi *scire* sit, quod definire intendit.

4. Circa quod sciendum est quod aliquid dicimur scire *simpliciter,* quando scimus illud in seipso. Dicimur scire aliquid *secundum quid,* quando scimus illud in alio, in quo est vel sicut pars in toto, sicut si scientes domum, diceremur scire parietem; vel sicut accidens in subiecto, sicut si scientes Coriscum, diceremur scire venientem; vel sicut effectus in causa, sicut dictum est supra quod conclu-

sión en los principios), o ya sea de alguna manera análoga. Y eso es saber *por accidente,* dado que, sabiendo una cosa por sí, se dice que sabemos lo que le toca de alguna manera. El Filósofo pretende pues definir lo que es saber pura y simplemente, y no lo que es saber por accidente. En efecto, esta última manera de saber es sofística. En efecto, son los sofistas los que argumentan así: yo conozco a Corisco, es así que Corisco viene, luego conozco que viene.

5. En segundo lugar, cuando dice: *cuando creemos conocer la causa,* etc., da la definición del mismo *saber* puro y simple. Es preciso observar, a este respecto, que *saber* una cosa es conocerla perfectamente, lo que, a su vez, es aprehender perfectamente la verdad de la misma, porque es en virtud de los mismos principios por lo que una cosa es y es verdadera, como es evidente por el segundo libro de la *Metafísica* (A, c. I, 993 b 28-31). El *sabio* debe, en consecuencia, si tiene un conocimiento perfecto, conocer la causa de lo que sabe. Pero si no conociera más que la causa, aún no conocería su efecto en acto —lo cual es saber pura y simplemente—, sino sólo virtualmente, lo cual es saber de *cierta manera,* y como *por accidente.* Por lo cual, para conocer *pura y simplemente,* se debe conocer igualmente la aplicación de la causa al efecto. Como, por

---

sionem praescimus in principiis: vel quocumque simil modo. Et hoc est scire *per accidens,* quia scilicet scito aliquo *per se,* dicimur scire illud quod accidit ei quocumque modo. Intendit igitur Philosophus definire scire simpliciter, non autem scire secundum accidens. Hic enim modus sciendi est sophisticus. Utuntur enim sophistae tali modo arguendi: cognosco Coriscum; Coriscus est veniens; ergo cognosco venientem.

5. Secundo, cum dicit: *Cum causam arbitramur* etc., ponit definitionem ipsius *scire* simpliciter. Circa quod considerandum est quod *scire* aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex II *Metaphysicae.* Oportet igitur *scientem,* si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire *secundum quid* et quasi *per accidens.* Et ideo oportet scientem *simpliciter* cognoscere etiam applicationem causae ad effectum.

otra parte, la ciencia es también un conocimiento cierto de una cosa, y como es imposible conocer con certeza lo que puede ser de otra manera, es necesario además que aquello que se sabe no pueda ser de otra manera. Por lo tanto, por ser la ciencia un conocimiento perfecto, Aristóteles dice: *cuando creemos conocer la causa;* y, por ser un conocimiento actual, por el cual sabemos pura y simplemente, agrega: *y que es realmente su causa;* finalmente, porque es un conocimiento cierto, añade: *y que no puede ser de otro modo.*

. . . .

7. En cuarto lugar (71 b 15), desprende de la definición que ha dado este corolario: aquello de lo que se tiene pura y simplemente ciencia debe ser necesario, es decir, no puede ser de otro modo.

8. En quinto lugar (71 b 16), responde a esta pregunta tácita: "¿hay otro modo de saber diferente del precedente?", prometiendo decirlo a continuación: en efecto, se puede igualmente saber *por el efecto,* como se verá más tarde. Se dice también que se saben igualmente de cierto modo los mismos principios indemostrables, cuya causa no

---

Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere. Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit: *Cum causam arbitramur cognoscere;* quia vero est actualis cognitio per quam scimus simpliciter, addit: *Et quoniam illius est causa;* quia vero est certa cognitio, subdit: *Et non est contingere aliter se habere.*

. . . .

7. Quarto, ibi: *Quare cuius* etc., concludit quoddam corollarium ex definitione posita, scilicet quod illud, de quo simpliciter habetur scientia, oportet esse necessarium, scilicet quod non contingat aliter se habere.

8. Quinto, ibi: *Si quidem* etc., respondet tacitae quaestioni, utrum scilicet sit aliquis alius modus sciendi a praedicto. Quod promittit se in sequentibus dicturum: est enim scire etiam *per effectum,* ut infra patebit. Dicimur etiam aliquo modo scire ipsa principia in-

hay que explicar. Pero el modo propio y perfecto de saber es el que se ha dicho más arriba.

9. Aristóteles define enseguida (71 b 17) el silogismo demostrativo por referencia a su fin, que es el *saber*. Y esto en tres puntos. Primeramente, declara que *saber* es el fin del silogismo demostrativo, o su efecto, dado que *saber* no es, evidentemente, otra cosa que entender por demostración la verdad de una conclusión.

En segundo lugar (71 b 17), define el silogismo demostrativo por el fin en cuestión, diciendo que la demostración es *un silogismo científico, es decir, que hace saber.*

En tercer lugar (71 b 18), explica ese término de *científico,* diciendo que es llamado *científico* el silogismo en virtud del cual sabemos, por el hecho mismo de que lo poseamos; no vaya a ser que se entienda por *silogismo científico* aquel del cual haría uso una ciencia.

10. Aristóteles, finalmente (71 b 19), deduce de lo que precede la definición del silogismo demostrativo en función de su materia, y acerca de esto hace dos cosas. Primero, concluye; segundo, lo demuestra. En cuanto a lo

---

demonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus sciendi modus est qui praedictus est.

9. Deinde cum dicit: *Dicimus autem* etc., definit syllogismum demonstrativum per comparationem ad finem suum, qui est *scire*. Circa quod tria facit. — Primo, ponit quod *scire* est finis syllogismi demonstrativi sive effectus eius, cum *scire* nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicuius conclusionis per demonstrationem.

Secundo, ibi: *Demonstrationem autem* etc., definit syllogismum demonstrativum per huiusmodi finem: dicens quod demonstratio est syllogismus scientialis, idest faciens scire.

Tertio, exponit hoc quod dixerat *scientialem;* ibi: Sed *scientialem* etc., dicens quod scientialis syllogismus dicitur, secundum quem scimus, in quantum ipsum habemus, ne forte aliquis syllogismum scientialem intelligeret, quo aliqua scientia uteretur.

10. Deinde cum dicit: *Si igitur est scire* etc., concludit ex praedictis definitionem syllogismi demonstrativi ex materia sumptam. Et circa hoc duo facit: primo, concludit; secundo, manifestat eam; ibi: *Verum quidem igitur oportet esse* etc. Circa primum tria facit.

primero hace tres cosas. En primer lugar, indica la consecuencia, por la cual la definición de la demostración en función de su materia se deduce de los principios dados, diciendo que, *si saber es lo que se ha dicho, conocer la causa de la cosa,* etc., *necesariamente la ciencia demostrativa,* o sea, aquella que se adquiere por demostración, procede de proposiciones *verdaderas, primeras e inmediatas;* esto es que no son demostradas por un término medio sino que son evidentes por sí mismas (son llamadas *inmediatas,* en cuanto carecen de término medio para demostrarlas; pero *primeras,* por referencia a otras proposiciones que por ellas se prueban), y a su vez, *más conocidas, anteriores y causas de la conclusión.*

B. *Los conocimientos que presupone toda demostración* (*Segundos Analíticos,* I, l. 2, nº 2-3 y 7)

Encontrándose la ciencia al término de la demostración, es preciso, de toda necesidad, que para llegar a ella se tome su punto de partida en conocimientos que se suponían anteriormente adquiridos. ¿Cuáles son precisamente esos conocimientos? Es eso lo que se determina aquí (*Cf. supra,* Los elementos de la demostración, p. 168).

2. Acerca de lo primero debemos saber que aquello por lo cual la ciencia es investigada por vía de demostración es una conclusión en la que una propiedad es atribuida a un sujeto, siendo inferida dicha conclusión de ciertos

---

Primo, ponit consequentiam, qua demonstrationis materialis definitio concluditur ex praemissis, dicens quod si *scire* hoc significat quod diximus, scilicet, *causam rei cognoscere* etc., necesse est quod demonstrativa scientia, id est quae per demonstrationem acquiritur, procedat ex propositionibus *veris, primis* et *immediatis,* idest quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae (quae quidem *immediatae* dicuntur, in quantum carent medio demonstrante; *primae* autem in ordine ad alias propositiones, quae per eas probantur); et iterum ex notioribus, et prioribus, et causis conclusionis.

B. 2. Circa primum sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subiecto aliquo praedicatur: quae quidem conclusio ex aliqui-

principios. Y como el conocimiento de los elementos precede al de los compuestos, es necesario que antes de tener conocimiento de la conclusión, se conozcan de alguna manera el sujeto y la propiedad en cuestión. Asimismo, se debe conocer previamente el principio del cual es inferida la conclusión, dado que por el conocimiento de este principio se da a conocer la conclusión.

3. Mas de estos tres elementos: principio, sujeto y propiedad, es doble el modo de conocimiento previo, a saber: *porque es* y *lo que es.* Ahora bien, ha sido señalado en el séptimo libro de la *Metafísica* (Z, c. 4, 1029 b 22 ss.) que las cosas complejas no se definen: en efecto, no hay definición de *hombre blanco,* y mucho menos aún de una enunciación. Por lo cual, siendo el principio una enunciación, no se puede conocer de antemano *qué es,* sino solamente *que* es verdadero. Sin embargo, acerca de la *propiedad* se puede saber *qué es,* porque, como ha sido demostrado en el mismo libro, los accidentes tienen de cierta manera una definición. Por otra parte, para una propiedad, como para todo accidente, *ser* es ser en un sujeto: lo cual se concluye de la demostración. En lo que concierne pues a la propiedad no se conoce previamente *que es,* sino solamente *lo que es.* Por otra parte, el sujeto

---

bus principiis infertur. Et quia cognitio simplicium praecedit cognitionem compositorum, necesse est quod, antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subiectum et passio. Et similiter oportet quod praecognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat.

3. Horum autem trium, scilicet, principii, subiecti et passionis est duplex modus praecognitionis, scilicet, *quia est,* et *quid est.* Ostensum est autem in VII *Metaphysicae* quod complexa non definiuntur. *Hominis* enim *albi* non est aliqua definitio et multo minus enunciationis alicuius. Unde cum principium sit enunciatio quaedam, non potest de ipso praecognosci *quid est,* sed solum *quia* verum est. De *passione* autem potest quidem sciri *quid est,* quia, ut in eodem libro ostenditur, accidentia quodammodo definitionem habent. Passionis autem *esse* et cuiuslibet accidentis est inesse subiecto: quod quidem demonstratione concluditur. Non ergo de passione praecognoscitur *quia est,* sed *quid est* solum. Subiectum

tiene una definición y su ser no depende de la propiedad, porque su ser propio se entiende previamente al hecho de que su propiedad sea en él. Por lo cual acerca del sujeto, se debe conocer previamente, a la vez, *lo que es* y *que es*, tanto más cuanto que es la definición del sujeto y de la propiedad la que proporciona el término medio de la demostración.

. . . .

7. Aristóteles explica ahora las razones de esta diversidad: no es la misma la manera de manifestarse de los elementos en cuestión, a saber, *principio, propiedad* y *sujeto*. En efecto, no se da en ellos la misma especie de conocimiento, porque los *principios* son conocidos por el acto por el cual se compone y se divide; en cambio, el *sujeto* y la *propiedad*, por el acto de aprehensión de lo *que algo es*. Lo cual, ciertamente, no se aplica de manera semejante al sujeto y a la propiedad, dado que el sujeto se define perfectamente, puesto que nada extraño a su esencia entra en su definición, mientras que la propiedad se define con dependencia del sujeto, que entra en su definición. Por esto, ya que esos elementos no son conocidos de la misma manera, no hay nada de sorprendente en que sea diverso el conocimiento previo de ellos.

---

autem et definitionem habet et eius esse a passione non dependet; sed suum esse proprium praeintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subiecto oportet praecognoscere et *quid est* et *quia est*: praesertim cum ex definitione subiecti et passionis sumatur medium demonstrationis.

. . . .

7. Rationem autem huiusmodi diversitatis ostendit, quia non est similis modus manifestationis praedictorum, scilicet *principii, passionis* et *subiecti*. Non enim est eadem ratio cognitionis in ipsis: nam *principia* cognoscuntur per actum componentis et dividentis; *subiectum* autem et *passio* per actum apprehendentis *quod quid est*. Quod quidem non similiter competit subiecto et passioni: cum subiectum definiatur absolute, quia in definitione eius non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam ipsius; passio autem definitur cum dependentia ad subiectum, quod in eius definitione ponitur. Unde, ex quo non eodem modo cognoscuntur, non est mirum si eorum diversa praecognitio sit.

C. *Principios inmediatos de la demostración*

(*Segundos Analíticos,* I, 1. 5, nº 6-7)

El estudio de los principios ocupa un lugar muy grande en los Segundos Analíticos, *procediendo toda demostración a partir de tales elementos. En último caso, se debe necesariamente remontar a principios "inmediatos", es decir, evidentes por sí mismos. He aquí las especies.* (*Cf. supra,* Los principios, p. 170).

6. Así pues, Aristóteles dice, en primer lugar, que los principios inmediatos del silogismo son de dos especies. Los unos, son llamados *posiciones:* no pueden ser demostrados, por lo cual se les llama inmediatos. Pero no se requiere que *alguien a quien se enseñe,* es decir. a quien se deba enseñar una ciencia demostrativa, *los posea necesariamente,* es decir, los conciba en su mente o les dé su asentimiento. - Los otros son llamados *dignidades* o *proposiciones supremas.* Y es necesario que cualquiera que deba ser enseñado los tenga en la mente y les dé su asentimiento. Y es claro que existen principios de esta especie, como está probado en el cuarto libro de la *Metafísica* (L, c. 3, 1005 b 12 ss.), por aquel principio que dice que la *afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas,* cuyo contrario nadie lo puede admitir en su mente aun cuando lo profiera oralmente. Utilizamos en tales casos los nombres indicados de *dignidades* o de *proposiciones supremas,* a causa

---

C. **6.** Dicit ergo primo quod immediatum principium syllogismi duplex est. — Unum est quod dicitur *positio,* quam non contingit demonstrare et ex hoc immediatum dicitur; neque tamen *aliquem docendum,* idest qui doceri debet in demonstrativa scientia, *necesse est habere,* idest mente concipere sive ei assentire. — Aliud vero est, quod dicitur *dignitas* vel *maxima propositio,* quam necesse est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri debet. Et manifestum est quod quaedam principia talia sunt ut probatur in IV *Metaphysicae* de hoc principio, quod *affirmatio et negatio non sunt simul vera,* cuius contrarium nullus mente credere potest etsi ore proferat. Et in talibus utimur nomine praedicto, scilicet *dignitatis*

justamente de la certeza con la cual tàles principios permiten manifestar los otros.

7. Para comprender esta distinción, es necesario saber que toda proposición cuyo predicado está incluido en la noción del sujeto es *por sí misma inmediata y evidente.*

Pero los términos de algunas proposiciones son tales que son conocidos por todos, como *ser* y *uno,* y todos aquellos que se refieren al ser en cuanto ser, porque el ser es la primera cosa que concibe la inteligencia. Por lo cual tales proposiciones deben ser consideradas como evidentes por sí mismas, no solamente *en sí mismas* sino también *para todos:* por ejemplo, que la misma cosa *no puede a la vez ser y no ser,* y que el todo *es mayor que su parte,* y otras semejantes. Por eso todas las ciencias reciben de la metafísica esta clase de principios, y a ella le toca considerar el *ser* puro y simple y cuanto se refiera al ser.

Pero hay proposiciones que son inmediatas, cuyos términos no son conocidos por todos. Por lo cual, aun cuando el *predicado* esté incluido en la *noción del sujeto,* no obstante, dado que la definición del sujeto no es conocida por todos, tales proposiciones no son necesariamente concedidas por todos. Así, esta proposición: *todos los ángulos rectos*

---

vel *maximae propositionis,* propter huiusmodi principiorum certitudinem ad manifestandum alia.

7. Ad huius autem divisionis intellectum sciendum est quod qualibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est *immediata* et *per se nota,* quantum est in se.

Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut *ens,* et *unum,* et alia quae sunt entis, in quantum ens: nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones non solum *in se,* sed etiam *quoad omnes,* quasi per se notae habeantur. Sicut quod, *non contingit idem esse et non esse;* et quod, *totum sit maius sua parte:* et similia. Unde et huiusmodi principia omnes scientiae accipiunt a metaphysica, cuius est considerare *ens* simpliciter et ea, quae sunt entis.

Quaedam vero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti. Unde, licet *praedicatum* sit *de ratione subiecti,* tamen quia definitio subiecti non est omnibus nota, non est necessarium quod tales propositiones ab omnibus concedantur. Sicut haec propositio: *Omnes recti anguli sunt aequales,* quantum

son iguales, en cuanto a sí misma, es por sí misma evidente o inmediata, dado que la igualdad cae dentro de la definición del ángulo recto. En efecto, un ángulo recto es aquel que hace una línea recta que cae sobre otra recta, de manera que por una y otra parte los ángulos resulten iguales. Y por esto los principios de esta clase son admitidos mediante cierta posición.

Hay aún otro caso, el de las proposiciones llamadas *suposiciones.* En efecto, algunas proposiciones no pueden ser probadas sino por los principios de otra ciencia; y por eso es preciso suponerlos en la ciencia en cuestión, aun cuando sean probados por los principios de la otra ciencia. Así, que se pueda trazar una línea recta de un punto a otro, lo supone el geómetra, y lo prueba el físico, que muestra que entre dos puntos cualesquiera hay una línea intermedia.

D. *El origen inductivo de los primeros principios*

(*Segundos Analíticos,* II, l. 20, nº 11)

En el esquema aristotélico de la ciencia, la inducción aparece como el proceso general que permite al espíritu elevarse de los datos particulares de los sentidos, a los principios universales sobre los cuales se apoyarán las demostraciones propiamente dichas. Ese proceso puede ser considerado de manera lógica, como lo hemos hecho precedentemente, o psicológicamente, como es más bien el caso aquí. La exposición que sigue tendrá la ventaja de manifestar

---

est in se, est per se nota sive immediata, quia aequalitas cadit in definitione anguli recti. Angulus enim rectus est, quem facit linea recta super aliam rectam cadens, ita quod ex utraque parte anguli reddantur aequales. Et ideo, cum quadam *positione* recipiuntur huiusmodi principia.

Est et alius modus, quo aliquae propositiones *suppositiones* dicuntur. Sunt enim quaedam propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media.

que el peripatetismo suele ser mucho más rico en experiencia concreta de lo que permitirían creer algunas fórmulas abreviadas que lo contienen de preferencia (*Cf. supra,* La inducción, p. 151).

11. Aristóteles muestra aquí, conforme a lo que había anunciado, cómo se produce en nosotros el conocimiento de los primeros principios, y de lo ya asentado concluye que de los sentidos se hace la memoria en los animales, en los que queda la impresión sensible, como ya está dicho. Y de la memoria repetida de una misma cosa, aunque de diversos casos singulares, brota el experimento; porque se entiende que el experimento no es otra cosa que percibir algo que se deduce de múltiples hechos guardados en la memoria. Pero el experimento exige, además, que se razone de alguna manera sobre los casos particulares para confrontarlos entre sí, lo cual es lo propio de la razón. Así, cuando se recuerda que tal hierba ha curado muchas veces de la fiebre a numerosos individuos, se dice que es un hecho de experiencia que la hierba en cuestión cura de la fiebre. La razón no se queda, sin embargo, en el experimento de los casos particulares, sino que de los muchos casos particulares que ha experimentado percibe un dato común, que se afianza en el alma, y lo considera con abstracción de los casos singulares; y ese dato común lo toma como principio del arte o de la ciencia. Así, cuando un médico

---

D. 11. Deinde cum dicit: *Ex sensu quidem igitur* etc., ostendit secundum praedicta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum; et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis, sicut supra dictum est. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis aut scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit

observó que esta hierba curó a Sócrates, que tenía fiebre, y a Platón, y a muchos otros individuos, se tiene un experimento; pero cuando su observación se eleva a que tal especie de hierba cura al que tiene fiebre, pura y simplemente, esto lo acepta como una regla de arte médico. Esto es pues lo que dice Aristóteles: que como de la memoria brota el experimento, así también del experimento, o lo que es más, *"del universal radicado en el alma..."* se da en el alma lo que es el principio del arte y de la ciencia.

Y distingue entre arte y ciencia, como lo hizo igualmente en el sexto libro de las *Eticas* (Z, c. 4, 1140 a 1-23, SANTO TOMÁS, lec. 3, 1150-1160), en donde se dice que el arte es la recta razón de las cosas por hacer. Por lo cual dice que, si del experimento se tomara algún dato universal relativo a la *"generación"*, es decir, a la producción de algo, la salud, por ejemplo, o el cultivo de la tierra, se está en el dominio del arte. La ciencia, por su parte, como está dicho en el mismo lugar (*Ibid.*, c. 3, 1139 b 19-24, SANTO TOMÁS, lec. 3, nos. 1144-1146), se refiere a lo necesario: por lo cual, si se trata de un dato universal concerniente a las cosas que son siempre de la misma manera, por ejemplo acerca de los números o las figuras, se está en el dominio de la ciencia. Y esta regla que hemos dicho vale para los principios de todas las ciencias y de todas las artes.

---

hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae. Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius *ex universali quiescente in anima...* est in anima id quod est principium artis et scientiae.

Et distinguit inter artem et scientiam, sicut etiam in VI *Ethic.*, ubi dicitur quod ars est recta ratio factibilium. Et ideo hic dicit quod si ex experimento accipiatur aliquod universale circa *generationem,* id est quaecumque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam, hoc pertinet ad artem. Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras. Et iste modus qui dictus est, competit in principiis omnium scientiarum et artium. Unde concludit quod neque praeexistunt

De donde Aristóteles concluye que los hábitos de los principios, ni preexisten en nosotros, como si estuvieran *determinados* y completos, ni tampoco se inventan a partir de algunos preexistentes hábitos más inteligibles —como se engendra en nosotros el habitus de la ciencia por el previo conocimiento de los principios—, sino que el habitus de los principios proviene en nosotros de una sensación previa. Y él toma ejemplo de esos combates que resultan de la reacción de un ejército vencido y en huída: en efecto, si uno de los que huyen logra detenerse, o sea, que inmóvil logra quedarse y no huír, otro se detiene y se une a él, y después otro, hasta que se junten tantos que emprendan el principio del combate. Así también, a partir de la sensación y del recuerdo de un caso particular, y después de otro y de otro, se acaba por alcanzar, como se ha dicho, aquello que es el principio del arte y de la ciencia.

X. Filosofía, dialéctica y sofística

(*Metafísica,* IV, l. 4, nos. 572-577)

La demostración científica no es el único tipo de razonamiento estudiado por Aristóteles. Tanto a título de instrumento de la ciencia, como al de procedimiento original del pensamiento, la dialéctica tiene también, para él, un papel importante que desempeñar. En el siguiente texto se ve comparada a la filosofía, que procede demostrativamente, y a la sofística, que no es sino una sabiduría "especiosa". El paralelo establecido, al mismo tiempo que da la ocasión

---

in nobis habitus principiorum, quasi *determinati* et completi; neque etiam fiunt de novo ab aliquibus notioribus habitibus praeexistentibus, sicut generatur in nobis habitus scientiae ex praecognitione principiorum; sed habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente. Et ponit exemplum in pugnis quae fiunt per reversionem exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perfecerit statum, idest immobiliter ceperit stare et non fugere, alter stat adiungens se ei, et postea alter, quousque tot congregentur quod faciant principium pugnae. Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius et alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est.

de precisar la naturaleza de esas diferentes formas de razonamiento, enriquece y amplía nuestra concepción de la lógica (*Cf. supra,* Tópicos, Sofismas, Retórica, p. 187).

572. Para poner en claro lo primero, Aristóteles muestra en qué se asemejan la dialéctica y la sofística a la filosofía, y en qué difieren de ella.

573. Convienen con ella en esto: en que es propio del dialéctico considerarlo todo. Ahora bien, eso no sería posible si el dialéctico no considerara todas las cosas en cuanto que tienen algún punto en común, porque una sola ciencia tiene un solo sujeto, y un solo arte una sola materia sobre la cual opera. Como, en consecuencia, todas las cosas no tienen en común más que el ser, es evidente que la materia de la dialéctica es el ser, y cuanto se refiere al ser, cosas que también el filósofo considera. Asimismo, también la sofística tiene cierta semejanza con la filosofía. En efecto, la sofística es una "*apariencia*" o sabiduría aparente, que no existe. Ahora bien, aquello que tiene la apariencia de otra cosa, debe tener alguna semejanza con ella. Por lo cual es preciso que el filósofo, el dialéctico y el sofista consideren las mismas cosas.

X

572. Ad manifestationem autem primae [rationis] ostendit quomodo dialectica et sophistica cum philosophia habeant similitudinem, et in quo differunt ab ea.

573. Conveniunt autem in hoc, quod dialectici est considerare de omnibus. Hoc autem esse non posset, nisi consideraret omnia secundum quod in aliquo uno conveniunt: quia unius scientiae unum subjectum est, et unius artis una est materia, circa quam operatur. Cum igitur omnes res non conveniant nisi in ente, manifestum est quod dialecticae materia est ens, et ea quae sunt entis, de quibus etiam philosophus considerat. Similiter etiam sophistica habet quamdam similitudinem philosophiae. Nam sophistica est "visa" sive apparens sapientia, non existens. Quod autem habet apparentiam alicujus rei, oportet quod aliquam similitudinem cum illa habeat. Et ideo oportet quod eadem consideret philosophus, dialecticus et sophista.

574. Pero ellas difieren entre sí. El filósofo, ciertamente, del dialéctico, por el imperio, porque la consideración del filósofo es de mayor poderío que la del dialéctico. En efecto, de los datos comunes predichos el filósofo procede demostrativamente. Por lo cual le corresponde tener ciencia de ellos, y los conoce con certeza, porque el conocimiento cierto, o ciencia, es el efecto de la demostración. El dialéctico, por su parte, acerca de todo lo predicho procede a partir de probabilidades; de este modo, no alcanza la ciencia sino sólo cierta opinión. Lo cual se debe a que el ser es doble: o sea, el ser de razón y el ser de la naturaleza. Ahora bien, propiamente hablando, se llaman *entes de razón* las nociones que la razón descubre en las cosas que considera; como las nociones de género, de especie, y otras semejantes, que ciertamente no se encuentran en la naturaleza de las cosas, pero que resultan de la consideración de la razón. Y manifiestamente es este ente de razón el que es propiamente el sujeto de la lógica. Pero estas nociones inteligibles son coextensivas a los seres de la naturaleza, por el hecho de que todos éstos caen bajo la consideración de la razón. Y por esto el sujeto de la lógica se extiende a todo lo que pueda ser llamado *ente de la naturaleza.* Por esto, Aristóteles concluye que el sujeto de la lógica es coextensivo al sujeto de la filosofía, que es el ente de la naturaleza. El filó-

---

574. Differunt autem ad invicem. Philosophus quidem a dialectico secundum potestatem. Nam majoris virtutis est consideratio philosophi quam consideratio dialectici. Philosophus enim de praedictis communibus procedit demonstrative. Et ideo ejus est habere scientiam de praedictis, et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus; unde non facit scientiam, sed quamdam opinionem. Et hoc ideo est, quia ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subjectum logicae. Hujusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subjectum logicae aequiparatur subjecto philosophiae, quod est ens

sofo procede, por lo tanto, de los principios de éste, para probar aquello que hay que considerar acerca de los accidentes comunes del ser. El dialéctico, por su parte procede a la consideración de tales accidentes a partir de las nociones de razón, que son extrañas a la naturaleza de las cosas, y por esto se dice que la dialéctica es tentativa, porque intentar es propiamente proceder a partir de principios extraños.

575. Del sofista difiere el filósofo por *su preferencia,* es decir, por su elección o su deleite, es decir, por aquello que es el deseo de su vida. En efecto, el filósofo y el sofista ordenan su vida y sus acciones a distinto fin: el filósofo, ciertamente a saber la verdad; el sofista, por el contrario, a aparentar saberla, aunque no la sepa.

576. Pero, aunque se diga que la filosofía sea una ciencia, y no la dialéctica y la sofística, eso no excluye que la dialéctica y la sofística sean ciencias. La dialéctica, en efecto, puede ser considerada en su función doctrinal y en su función práctica. En su función doctrinal le corresponde considerar las nociones de razón, estableciendo la manera por la cual se puede proceder, por medio de ellas, a la iluminación de conclusiones probables en cada una de las

---

naturae. Philosophus igitur ex principiis ipsius procedit ad probandum ea quae sunt consideranda circa huiusmodi communia accidentia entis. Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis, quae sunt extranea a natura rerum. Et ideo dicitur, quod dialectica est tentativa, quia tentare proprium est ex principiis extraneis procedere.

575. A sophista vero differt philosophus "prohaeresi" idest electione vel voluptate, idest desiderio vitae. Ad aliud enim ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quamvis nesciat.

576. Licet autem dicatur, quod Philosophia est scientia, non autem dialectica et sophistica, non tamen per hoc removetur quin dialectica et sophistica sint scientiae. Dialectica enim potest considerari, secundum quod est docens, et secundum quod est utens. Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus, instituens modum, quo per eas procedi possit ad conclusiones

ciencias, y lo hace de manera demostrativa, y en cuanto a esto es una ciencia. Es práctica, por otra parte, en cuanto tiene la función aneja de concluir alguna cosa de manera probable en cada una de las ciencias; y así, se aparta del comportamiento de una ciencia. - Es preciso decir otro tanto de la sofística, porque, en su función doctrinal, con la ayuda de razones necesarias y demostrativas, enseña la manera de argumentar de modo aparente. Pero en cuanto se pone en práctica, falta a las reglas de una verdadera argumentación.

577. Pero en la parte de la lógica que se llama *demostrativa,* sólo la doctrina depende de la lógica; el aprovechamiento, por su parte, es asunto de la filosofía y de las otras ciencias particulares que tratan de las cosas de la naturaleza. Y la razón de esto es que el aprovechamiento de la lógica demostrativa consiste en poner en práctica los principios de las cosas sobre las cuales se hace la demostración —y esto corresponde a las ciencias de lo real—, no en poner en práctica las nociones lógicas. Y así aparece que algunas partes de la lógica comprenden la ciencia misma y la doctrina y la práctica, como la dialéctica tentativa y sofística; otras, por su parte, la doctrina, pero no la práctica, como la lógica de la demostración.

---

in singulis scientiis probabiliter ostendendas, et hoc demonstrative facit, et secundo hoc est scientia. Utens vero est secundum quod modo adjuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis; et sic recedit a modo scientiae. — Et similiter dicendum est de sophistica; quia prout est docens tradit per necessarias et demonstrativas rationes modum arguendi apparenter. Secundum vero quod est utens, deficit a processu verae argumentationis.

577. Sed in parte logicae quae dicitur demonstrativa, solum doctrina pertinet ad logicam, usus vero ad philosophiam et ad alias particulares scientias quae sunt de rebus naturae. Et hoc ideo, quia usus demonstrativae consistit in utendo principiis rerum, de quibus fit demonstratio, quae ad scientias reales pertinet, non utendo intentionibus logicis. Et sic apparet, quod quaedam partes logicae habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica; quaedam autem doctrinam et non usum sicut demonstrativa.

XI. Las divisiones del saber especulativo

(*In Boetium De Trinitate,* q. 5 a. 1)

El texto que sigue es paralelo al de la Metafísica, VI, 1. I, *traducido anteriormente; pero la cuestión tratada es de importancia, y aquí se aportan precisiones interesantes. Además, queríamos dar un artículo completo, es decir, con todo su aparato de objeciones, "sed contra", y soluciones. El comentario sobre el* De Trinitate *pertenece al inicio de la enseñanza magisterial de Santo Tomás (entre 1255 y 1259, según el P. Wyser). Desde el punto de vista literario, se asemeja al género de las Cuestiones disputadas. Las objeciones, aunque numerosas, se cubren parcialmente, además de que no pueden tener todas el mismo interés: si la doctrina es ya muy firme, todavía no alcanzamos, empero, la brevedad precisa y límpida de la* Suma Teológica. *Esto no nos hace sino apreciar mejor el esfuerzo supremo de un pensamiento que sólo progresivamente logró elevarse a ese grado de simplicidad profunda que causa justamente nuestra admiración. Sólo queda decir que, para el problema de la distinción de las ciencias teóricas, el presente texto es, con el del artículo 3 que lo completa, de capital importancia (Cf. supra,* La clasificación aristotélica de las ciencias especulativas, p. 181).

¿Conviene dividir el saber especulativo en estas tres partes: ciencia de la naturaleza, matemática y ciencia de lo divino?

Objeciones. — Parece que el saber especulativo no debe ser dividido en esas tres partes.

XI

Utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam.

Ad primum sic proceditur: Videtur quod speculativa inconvenienter in has partes dividatur.

1º En efecto, son partes de este saber los hábitos que perfeccionan la parte contemplativa del alma. Ahora bien, el Filósofo (*Etica Nicomaquea,* VI, c. 1, 1139 a 12) afirma que la parte "científica" del alma, es decir, su parte contemplativa, es perfeccionada por tres hábitos, a saber, los de sabiduría, ciencia e inteligencia. Por lo tanto, estos tres hábitos y no aquellos de los cuales se trata en el texto, constituyen las partes del saber especulativo.

2º Además, San Agustín, en *La Ciudad de Dios* (VIII, c. 4), afirma que la filosofía de lo racional, o sea, la lógica, está comprendida en la filosofía contemplativa o especulativa. Ahora bien, como de ella no hace mención [Boecio], parece que su división sea insuficiente.

3º Además, es común dividir la filosofía según las siete artes liberales, en el número de las cuales no están contadas ni la ciencia de la naturaleza, ni la de lo divino, sino solamente la lógica y la matemática. En consecuencia, las dos primeras de estas ciencias no debían ponerse como partes del saber especulativo.

4º Además, la medicina parece ser, en el más alto grado, una ciencia operativa, y sin embargo se le reconoce una parte especulativa y una parte práctica. De modo seme-

---

1. Partes enim speculativae sunt illi habitus qui partem contemplativam animae perficiunt. Sed Philosophus in VI *Ethicorum* ponit quod scientificum animae, quod est pars eius contemplativa, perficitur tribus habitibus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativae, et non illa quae in littera ponuntur.

2. Praeterea, Augustinus dicit in VIII *de Civitate Dei,* quod rationalis philosophia, quae est logica, sub contemplativa philosophia vel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficiens.

3. Praeterea, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativae.

4. Praeterea, scientia medicinae maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa, et alia practica. Ergo

jante, en todas las demás ciencias operativas hay una parte especulativa, por lo cual en la división de que se trata se debería haber hecho mención de la ética o la moral, aun cuando sea una ciencia activa, en razón de su parte especulativa.

5º Además, la medicina es una parte de la física, y similarmente algunas otras artes, denominadas mecánicas, tales como la agricultura, la alquimia, y otras semejantes. Siendo operativos todos estos saberes, no se ve que haya sido oportuno comprender de manera absoluta la ciencia de la naturaleza en el género especulativo.

6º Además, no se debe dividir el todo de su parte. Ahora bien, la ciencia de lo divino parece ser como el todo con relación a la física y a la matemática, por ser los sujetos de éstas partes del sujeto de la primera. En efecto, el sujeto de la ciencia de lo divino, o de la filosofía primera, es el ser, cuya substancia móvil es una parte que estudia el físico, y similarmente, la cantidad, que estudia el matemático (Cf. *Metafísica,* B, c. 2, 996 b 14-23). En consecuencia, no se debe dividir, de la física y de la matemática, la ciencia de lo divino.

---

eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione mentio fieri de ethica sive morali, quamvis sit activa, propter partem eius speculativam.

5. Praeterea, scientia medicinae quaedam pars physicae est, et similiter quaedam aliae artes quae dicuntur mechanicae, ut scientia de agricultura, alchimia, et aliae huiusmodi. Cum ergo istae sint operativae, non videtur quod debuerit naturalis absolute sub speculativa poni.

6. Praeterea, totum non debet dividi contra partem. Sed divina scientia esse videtur ut totum respectu physicae et mathematicae, cum subiecta illarum sint partes subiecti istius. Divinae enim scientiae, quae est prima philosophia, subiectum est ens, cuius pars est substantia mobilis, quam considerat phisicus, et similiter, quantitas, quam considerat mathematicus, ut patet in III *Metaphysicorum.* Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam.

7º Además, las ciencias se dividen como las cosas (Cf. *De Anima,* III, c. 8, 431 b 24 s.). Por otra parte, la filosofía tiene por objeto el ser: en efecto, es, según dice Dionisio (*Epístola VII a Policarpo*), el conocimiento del ser. De aquí resulta, estando dividido el ser, primeramente, por el acto y la potencia, por lo uno y lo múltiple, por la substancia y el accidente, que es según estas últimas diferencias como deberían distinguirse las partes de la filosofía.

8º Además, hay una multitud de divisiones de los seres, a las cuales corresponden ciencias más esenciales que éstas de que se trata: divisiones por móvil e inmóvil, por abstracto y no abstracto, igualmente por corporal e incorporal, animado e inanimado, etc. Luego por diferencias de este orden, más bien que por las aquí propuestas, sería preciso dividir la filosofía.

9º Además, la ciencia a la cual las otras ciencias están subordinadas debe serles anterior. Ahora bien, todas las ciencias están subordinadas a la ciencia de lo divino, porque a ésta corresponde probar los principios de ellas. En consecuencia, se debería colocar esta ciencia de lo divino antes de las otras.

---

7. Praeterea, scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in III *de Anima,* sed philosophia est de ente; est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in *Epistola ad Polycarpum.* Cum ergo ens primo dividatur secundum potentiam et actum, per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per hujusmodi deberent partes philosophiae distingui.

8. Praeterea, multae aliae divisiones sunt entium, de quibus sunt scientiae magis essentiales quam istae, quae sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet divisio partium philosophiae accipi per huiusmodi differentias, quam per illas quae hic tanguntur.

9. Praeterea, illa scientia, a qua aliae supponunt, debet esse prior eis. Sed omnes aliae scientiae supponunt a scientia divina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis praeordinare.

10º Además, la matemática debe ser estudiada antes de la física; la razón es que los niños pueden fácilmente aprenderla, lo que, salvo para los más avanzados, no sucede con la física (Cf. *Etica,* VI, c. 9, 1142 a 11-19). De ahí viene que entre los antiguos se observara, según se dice, este orden en el estudio de las ciencias: la lógica en primer lugar, a continuación la matemática, antes de la física, y después de ésta la moral, hasta que, finalmente, se estudiaba la ciencia de lo divino. Sería, pues, conveniente colocar la matemática antes de la física: nuestra división parece, en consecuencia, insuficiente.

SED CONTRA. — Que la división propuesta sea buena, está probado por aquello que dice el Filósofo en el VIº libro de la *Metafísica* (E, c. 1, 1026 a 18 s.): "hay tres ciencias filosóficas y teoréticas: la matemática, la física y la teología".

Además, en la *Física* (II, c. 2, 193 b 23 s.), son reconocidos tres modos de ciencia, los cuales parecen corresponder con nuestras tres divisiones.

Además, Ptolomeo, al principio del *Almagesto* (I, c. 1), emplea también esta división.

RESPUESTA. — El intelecto teorético o especulativo se distingue propiamente del operativo o del práctico en que:

---

10. Praeterea, mathematica prius occurit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem, nisi provecti, ut dicitur in VI *Ethicorum.* Unde et apud antiquos hic ordo in scientiis addiscendis fuisse dicitur observatus, ut primo logica, deinde mathematica prius quam naturalis, et post hanc moralis, et tandem divinae scientiae homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiae praeordinare debuit. Et sic videtur divisio haec insufficiens.

SED E CONTRA, quod haec divisio sit conveniens, probatur per Philosophum in VI *Metaphysicorum,* ubi dicit quod "tres erunt philosophicae et theoricae, mathematica, physica et theologia".

Praeterea, in II *Physicorum* ponuntur tres modi scientiarum, qui ad has etiam tres pertinere videntur.

Praeterea, Ptolomaeus etiam in principio *Almagesti* hac divisione utitur.

RESPONSIO — Dicendum quod theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod

en tanto que uno, el especulativo, tiene como fin la verdad que considera, el otro, el práctico, ordena a la operación, como a su fin, la verdad considerada. Por esto, el Filósofo afirma, en el *De Anima* (III, c. 10, 1433 a 14 s.), que difieren uno del otro por su fin, y en la *Metafísica* (α, c. 1 993 b 20 s.) "que el fin de la ciencia especulativa es la verdad, siendo el de la ciencia operativa la acción". Como, por otra parte, la materia debe ser proporcionada al fin, conviene que la materia de las ciencias prácticas sean cosas que puedan ser producidas por nuestra acción, de tal modo que el conocimiento que de ellas tengamos sea susceptible de ser ordenado a la operación como a su fin. En cuanto a la materia de las ciencias especulativas, es necesario que esté constituida por cosas que no sean producidas por nosotros. Por lo cual el conocimiento de ellas no puede ser ordenado a la operación como a su fin; y según la diferencia de esas cosas conviene que se distingan las ciencias especulativas.

Ahora bien, es necesario saber que, cuando se distinguen los hábitos y las potencias de acuerdo con sus objetos, no se hace según cualesquiera diferencias de los objetos, sino según aquellas que por sí mismas son de los objetos en cuanto que son objetos. El hecho, por ejemplo, de ser un animal o una planta, no es sino un accidente para lo sensible en cuanto tal; no es, por consiguiente, de acuerdo

---

speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem. Et ideo dicit Philosophus in III *de Anima,* quod differunt ad invicem fine, et in II *Methaphysicorum* dicitur, quod "finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio". Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas, quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt. Unde earum consideratio in operatione(m) ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.

Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quan-

con esto como se distinguen las potencias sensibles, sino más bien según la diferencia del color y del sonido. Por eso es preciso dividir las ciencias especulativas por las diferencias de los objetos de especulación considerados en cuanto tales. Ahora bien, en lo "especulable", es decir, en el objeto de la potencia especulativa, hay algo que proviene de la potencia intelectiva y algo que proviene del hábito científico que perfecciona la inteligencia. Por parte de la inteligencia, ciertamente, le corresponde lo que sea inmaterial por ser ella inmaterial; pero por parte de la ciencia le corresponde lo que sea necesario, por tener la ciencia como objeto lo necesario, como está probado en los *Segundos Analíticos* (I, c. 6, 74 b 5-75 a 17). Mas todo necesario, en cuanto tal, es inmóvil, porque todo lo que es movido tiene, en cuanto que es movido, la posibilidad de ser o de no ser, de manera absoluta o de manera relativa (Cf. *Metafísica,* Θ, c. 8, 1050 b 11-15). A lo especulable, pues, que es el objeto de la ciencia especulativa, pertenece, de suyo, estar separado de la materia y del movimiento, o de serles aplicado. De aquí resulta que las ciencias especulativas se distinguen según el orden de alejamiento de la materia y del movimiento.

Ahora bien, entre los objetos de la especulación, hay algunos que, no pudiendo existir sino en la materia, depen-

---

tum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem, quod est obiectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte intellectivae potentiae et aliquid ex parte habitus scientiae, quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est; ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I *Posteriorum.* Omne autem necessarium in quantum huiusmodi est immobile, quia omne quod movetur in quantum huiusmodi est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX *Metaphysicorum.* Sic ergo speculabili quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu, vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur.

Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia

den de ella según su ser: y éstos aún se distinguen entre sí: algunos, en efecto, dependen de la materia según su ser y su inteligibilidad, por ejemplo, aquellos que implican en su definición la materia sensible; no pueden, en consecuencia, ser aprehendidos por la inteligencia sin esta materia; así, es preciso, en la definición de hombre, comprender la carne y los huesos, y tales objetos corresponden a la física o ciencia de la naturaleza. - Algunos otros, aun cuando dependen de la materia en cuanto al ser, no dependen de ella en su inteligibilidad, porque la materia sensible no está comprendida en su definición: la línea, por ejemplo, y el número, y de estos objetos trata la matemática. Pero algunos objetos de especulación son, en su ser, independientes de la materia, porque pueden existir sin ella: ya sea que nunca existan en la materia, como Dios y los ángeles, o ya sea que en unos sujetos existan en la materia y en otros no, como la substancia, la cualidad, el ser, las potencias, el acto, lo uno y lo múltiple, etc.: de todo lo cual trata la teología, o sea, la *ciencia de lo divino,* porque lo más importante de cuanto se debe conocer por ella es Dios, ciencia que con otro nombre se llama *metafísica,* es decir, más allá de la física, porque para nosotros su estudio viene después de la física, pues de lo sensible tenemos que llegar a lo no sensible. Se le llama también *filosofía primera,* en cuanto

---

secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur: quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his (est) physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus, et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentiae, actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae

todas las demás ciencias, por recibir de ella sus principios, vienen después de ella. Porque no es posible que haya cosas que dependan de la materia en cuanto a su inteligibilidad, sin depender de ella en su ser, pues de por sí la inteligencia es inmaterial. Por lo cual no hay, además de los predichos, un cuarto género de filosofía.

SOLUCIONES. — A lo *primero* hay que decir que el Filósofo, en el VI libro de la *Etica Nic.* (c. 3, 1139 b 14 s.), trata de los hábitos intelectuales en cuanto que son virtudes intelectuales. Ahora bien, se llaman virtudes en cuanto perfeccionan el entendimiento en su operación. En efecto, una virtud es aquello que hace bueno a su poseedor y buena igualmente su acción. De aquí resulta que es según las diversas maneras por las que éste es perfeccionado por tales hábitos especulativos, como Aristóteles diversifica las virtudes de este género. Otro, en efecto, es el modo según el cual la parte especulativa del alma es perfeccionada por la *inteligencia,* habitus de los principios, por el cual algunos objetos son conocidos por sí mismos, y por el cual son conocidas las conclusiones desprendidas de esos principios: ya sea que la demostración proceda de causas de grado inferior, como en la *ciencia,* o ya sea que proceda de las causas supremas, como en la sabiduría. - Pero como las ciencias se distinguen en cuanto son ciertos hábitos, es necesario

---

ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non est autem possibile, quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in VI *Ethicorum* determinat de habitibus intellectualibus, in quantum sunt virtutes intellectuales. Dicuntur autem virtutes, in quantum perficiunt (intellectum) in sua operatione. Virtus enim est, quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Et ideo secundum quod diversimode perficitur per huiusmodi habitus speculativos, diversificat huiusmodi virtutes. Est autem alius modus quo pars animae speculativa perficitur per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex seipsis nota fiunt, et quo cognoscuntur conclusiones ex huiusmodi principiis demonstratae, sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut est in scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia. Cum autem distinguuntur scientiae ut sunt habitus

que se distingan por parte de los objetos, esto es, por parte de cosas de las que son ciencias. Y así es como se distinguen aquí, y en el VI libro de la *Metafísica* (A, c. 1, 1026 a 18 s.) las tres partes de la filosofía especulativa.

2º A la *segunda* objeción se debe decir que las ciencias especulativas, como aparece al principio de la *Metafísica* (A, c. I, 981 b 21 s.), tienen por objeto las cosas cuyo conocimiento se busca por sí mismo. Ahora bien, el conocimiento de las cosas de que trata la lógica no es buscado por sí mismo, sino como cierta ayuda para las otras ciencias. De aquí se desprende que la lógica no está comprendida en la filosofía especulativa a título de parte principal, sino como algo que se reduce a la filosofía especulativa, en cuanto que asegura a la especulación sus instrumentos: silogismos, definiciones, etc., de los cuales carecemos en las ciencias especulativas. Por esto, Boecio, en su *Comentario sobre Porfirio* (1, c. 3), declara que la lógica no tanto es ciencia cuanto instrumento de la ciencia.

3º A la *tercera* objeción debemos decir que las siete artes liberales no constituyen una división suficiente de la filosofía teorética. En efecto, como dice Hugo de San Víctor, en su *Didascalion* (III, c. 3), habiendo sido omitidas mu-

---

quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes res, de quibus sunt scientiae; et sic distinguuntur hic et in VI *Metaphysicorum* tres partes philosophiae speculativae.

Ad secundum dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio *Metaphysicae,* sunt de illis, quorum cognitio quaeritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quoddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boethium in *Comm. super Porphyrium* non tam est scientia, quam scientiae instrumentum

Ad tertium dicendum quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam, sed ideo, ut dicit Hugo de Sancto Victore in III sui *Didascalon,* praetermissis quibusdam aliis,

chas otras, se han enumerado estas siete artes, porque aquellos que querían estudiar la filosofía eran formados en primer lugar en ellas. Se les ha dividido igualmente en trivium y cuadrivium [vía triple y vía cuádruple], "porque por ellas, como por ciertas vías, el ánimo ardiente penetra hasta los secretos de la filosofía". Esto concuerda igualmente con lo que dice el Filósofo (*Metafísica, a*, c. 3, 995 a 12-14), a saber, que el método de la ciencia debe ser investigado antes de la ciencia; y de modo semejante el Comentador, en el mismo lugar: que antes que todas las otras ciencias que constituyen el trivium, conviene estudiar la lógica, la cual enseña el método de todas las ciencias. Aristóteles afirma también (*Etic. Nic.*, c. 9, 1142 a 11-19) que las matemáticas pueden ser poseídas por los niños, pero no la física, que supone la experiencia. El da a pensar así que, a continuación de la lógica, conviene estudiar las matemáticas, a las cuales se refiere el cuadrivium, de manera que el espíritu esté preparado por estas artes, como por vías, para las otras disciplinas filosóficas.

Se puede también decir que las disciplinas en cuestión llevan —entre las otras ciencias— el título de artes, porque no implican solamente un conocimiento, sino cierta operación que procede inmediatamente de la propia razón, por ejemplo: construir, formar un silogismo o un discurso, contar, medir, componer melodías, calcular el curso de los

---

septem connumerantur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant. Et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, "eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiae introeat". Et hoc etiam consonat verbis Philosophi, qui dicit in II *Metaphysicorum*, quod modus scientiae debet quaeri ante scientias; et Commentator ibidem dicit, quod logicam, quae docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet trivium. Dicit etiam in VI *Ethicorum*, quod mathematica potest sciri a pueris, non autem physica, quae experimentum requirit. Et sic datur intelligi, quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadrivium; et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias philosophicas disciplinas. Vel ideo haec inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias

astros. Mas las otras ciencias, o bien, como la ciencia divina y la física, no constituyen operación, sino solamente un conocimiento, y no pueden, en consecuencia, llevar el título de arte, por designar éste una razón operativa (Cf. *Metafísica,* E, c. 1, 1025 b 22 s.); o bien, como la medicina, la alquimia, etc., constituyen una operación de orden corporal, y por este hecho no pueden ser contadas entre las artes liberales, ya que las operaciones en cuestión son del hombre por la parte por la que no es libre, a saber, por parte del cuerpo. La ciencia moral, aunque está bien ordenada a la acción, sin embargo ésta no es acto de ciencia, sino más bien de virtud, como aparece en la *Etica* (VI, c. 3, 1144 b 17-30), por lo cual no se puede llamarla arte, sino que más bien en esas acciones se da la virtud en lugar de arte. De ahí viene que los antiguos definieran la virtud como: el arte de vivir bien y con rectitud (Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios,* IV, c. 21).

A la *cuarta* objeción se debe decir que como lo declara Avicena al principio de su *Medicina* (I, fen. 1, doctr. 1, prol.), la teorética y la práctica no se distinguen de la misma manera en filosofía, en las artes y en medicina. En efecto, al distinguirse la filosofía, e inclusive las artes, en teoría y

---

formare et cursus siderum computare. Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in VI *Metaphysicorum,* vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliae huiusmodi, unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis. Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro *Ethicorum,* unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. Et ideo veteres definierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut Augustinus dicit in IV *de Civitate Dei.*

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in principio suae *Medicinae,* aliter distinguitur theoricum et practicum, cum philosophia dividitur in theoricam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoricas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoricum et practicum distinguun-

práctica, se debe entender esa distinción por el fin, de tal manera que se diga que lo teórico es aquello que está ordenado al solo conocimiento de la verdad, y práctico, aquello que está ordenado a la acción. Sin embargo, permanece esto al dividirse así la filosofía en su totalidad y las artes: que en la división de la filosofía se atiende al fin de la bienaventuranza, a la cual la vida humana toda entera está ordenada. En efecto, como dice San Agustín, en *La Ciudad de Dios* (XIX, c. 1), tomando las palabras de Varrón: "no hay para el hombre otra razón de filosofar que el ser feliz". Por lo cual, como para los filósofos hay una doble felicidad, una contemplativa y la otra activa, como aparece en la *Etica* (X, c. 7-8), conforme a esto también en la filosofía han distinguido dos partes: la moral, que se calificaría de práctica, y la filosofía de la naturaleza y de lo racional, que se calificaría de teorética. Mas cuando se dice que en las artes hay unas especulativas y otras prácticas, se atiende a ciertos fines especiales de esas artes, como cuando decimos que la agricultura es un arte práctico, y la dialéctica un arte teorético. Mas cuando dividimos la medicina en teórica y práctica, la división no se aplica en atención al fin. En efecto, toda la medicina, en cuanto ordenada a la acción, pertenece al género práctico. Pero esa

---

tur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoricum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem. Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus *XX de Civitate Dei* ex verbis Varonis, "nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit". Unde cum duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplativa et alia activa, ut patet in X *Ethicorum*, secundum hoc etiam duas partes philosophiam distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Cum vero dicuntur artium quaedam esse speculativae, quaedam practicae, habetur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoricam. Cum autem medicina dividitur in theoricam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata.

división se ha hecho según que los objetos de los cuales trata este arte sean inmediatos o mediatos a la acción. En efecto, se denomina práctica la parte de la medicina que enseña la manera de obrar para lograr la salud: que para tales abscesos, por ejemplo, débense aplicar tales remedios. Mas se llama teórica la parte que enseña los principios por los cuales el hombre se dirige para la acción, pero no de manera inmediata: así, que hay "tres fuerzas", y que hay tantos géneros de fiebres. Por lo cual no es forzoso que si se dice que alguna parte de una ciencia activa es teórica, se llegue por ello a comprenderla en la filosofía teorética por esa parte.

A la *quinta* objeción se debe decir que una ciencia está comprendida en otra de dos maneras: o bien como su parte, siendo el sujeto de la primera una parte del sujeto de la segunda, como la planta es una parte del cuerpo natural; de donde resulta que la ciencia de las plantas está comprendida, como su parte, en la ciencia de la naturaleza; o bien, como estándole subalternada: lo cual sucede cuando, en una ciencia superior, se da la razón explicativa de aquello de lo cual no se conoce en la ciencia inferior más que la existencia; así, la música está subordinada a la aritmética. De esto resulta que la medicina no está subordinada a la

---

Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda; theorica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet, ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur.

Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter: Uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis. Unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia et ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica. Medicina ergo non ponitur sub

física como su parte. En efecto, el sujeto de la medicina no es una parte del sujeto de la ciencia de la naturaleza, bajo el aspecto por el cual es sujeto de la medicina. En efecto, aun cuando el cuerpo sanable sea un cuerpo natural, no es, sin embargo, sujeto de la medicina en cuanto que es curable por naturaleza, sino en cuanto que lo es por el arte [médico]. De cualquier modo, dado que aun en la curación que se opera por el arte, éste es siervo de la naturaleza, porque por alguna virtud natural se obtiene la salud con auxilio del arte, se sigue que el principio de la operación del arte debe ser tomado de las propiedades de las cosas de la naturaleza. Y por esto la medicina está subordinada a la física, y por la misma razón la alquimia, la agricultura y todas las semejantes. De donde se desprende, finalmente, que la física, en sí misma y en todas sus partes, es especulativa, aun cuando algunas ciencias operativas le estén subordinadas.

A la *sexta* objeción se debe decir que aun cuando los sujetos de las otras ciencias sean partes del ser, que es el sujeto de la metafísica, no se sigue que esas ciencias sean partes de ésta. En efecto, de cada una de las ciencias se considera una parte del ser conforme a un modo especial, distinto del modo como se considera en metafísica. Por lo

---

physica ut pars; subiectum enim medicinae non est pars subiecti scientiae naturalis secundum illam rationem, qua est subiectum medicinae. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subiectum medicinae prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile ab arte. Sed quia in sanatione, quae fit etiam per artem ars est ministra naturae, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hoc medicina subalternatur physicae, et eadem ratione alchimia et scientia de agricultura et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes suas est speculativa, quamvis aliquae scientiae operativae subalternentur ei.

Ad sextum dicendum quod, quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica;

tanto, propiamente hablando, el sujeto de aquélla no es una parte del sujeto de la metafísica; no es, en efecto, parte del ser por la razón por la que el ser es sujeto de la metafísica, sino que, ya considerada esta razón, ella misma es una ciencia especial distinta de las otras. Por el contrario, puede ser llamada parte de la metafísica la ciencia que tiene por objeto la potencia, el acto, lo uno, o cosas de esta especie, por ser considerados todos esos objetos bajo el mismo modo que el ser del cual trata la metafísica.

A la *séptima* objeción se debe contestar que por el hecho de que no dependen de la materia, las partes del ser de las cuales se trata aquí deben ser examinadas del mismo modo que el ser general; por consiguiente, la ciencia que tiene por objeto estas partes no se distingue de la que tiene por objeto el ser general.

A la *octava* objeción se debe decir que las otras diversidades de las cosas, de las que trata la objeción, no son por sí mismas diferencias de ellas, en cuanto son objeto de ciencia; por lo cual no es por parte de ellas por lo que las ciencias se distinguen.

A la *novena* objeción debemos decir que aun cuando la ciencia de lo divino sea la primera de todas las ciencias,

---

unde, proprie loquendo, subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae, non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata, ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quaè est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eumdem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica.

Ad septimum dicendum quod illae partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent a materia; et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia, quae est de ente communi.

Ad octavum dicendum quod aliae diversitates rerum, quas obiectio tangit, non sunt differentiae per se earum, in quantum sunt scibiles; et ideo penes eas scientiae non distinguuntur.

Ad nonum dicendum quod, quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen, quoad nos, aliae scientiae

sin embargo, en relación a nosotros, las otras ciencias naturalmente le son anteriores. En efecto, como lo dice Avicena al principio de su *Metafísica* (*Tract.* I, c. 3), el orden de esta ciencia es tal, que debe ser estudiada después de las ciencias de la naturaleza, en donde se ven determinados muchos elementos de los cuales esta otra ciencia se sirve: generación, corrupción, movimiento, y otros semejantes.

Igualmente, conviene que sea estudiada después de la matemática: en efecto, esta ciencia tiene necesidad, para el conocimiento de las substancias separadas, de saber cuál es el número y el orden de los orbes celestes, lo que no es posible sin la astronomía, la cual presupone toda la matemática. Y en cuanto a las otras ciencias: música, moral, etc., no intervienen sino para su perfeccionamiento.

No hay, sin embargo, círculo vicioso en el hecho de que la ciencia en cuestión suponga cosas que son probadas en las otras ciencias, cuando ella misma prueba los principios de las demás. Los principios, en efecto, que otra ciencia, por ejemplo la ciencia de la naturaleza, recibe de la filosofía primera, no prueban los que a su vez el mismo metafísico recibe del físico, siendo esto demostrado por otros principios evidentes por sí mismos; de modo semejante, el metafísico no prueba los principios que da al físico por los que de él recibe, sino por otros que son evidentes por sí mismos. No hay, en consecuencia, círculo vicioso en la

---

sunt priores. Ut enim dicit Avicenna in principio suae *Metaphysicae,* ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi; similiter etiam post mathematicas, indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur; aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliae huiusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae idem philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in

definición. Además, los efectos sensibles de los cuales parten las demostraciones físicas son en principio más conocidos en relación a nosotros. Pero, cuando por ellos lleguemos al conocimiento de las causas primeras, por éstas nos será manifestado el porqué de esos efectos de donde se obtenían las demostraciones de existencia. Y así es como la ciencia de la naturaleza aporta algo a la ciencia de lo divino, aun cuando ésta, sin embargo, haga evidentes sus principios. Por eso colocó Boecio en último lugar la ciencia de lo divino, porque es la última en relación a nosotros.

A la *décima* objeción se debe decir que no obstante que corresponde a la física ser estudiada después de la matemática, por necesitar el conjunto de sus pruebas del experimento y del tiempo, aún queda, empero, que los objetos físicos, como son sensibles, naturalmente son más conocidos que los objetos matemáticos, que se abstraen de la materia sensible.

---

definitione. Et praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio. Sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probantur demonstrationes quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos.

Ad decimum discendum quod, quamvis naturalis post mathematicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a sensibili materia abstractae.

INDICE

LOGICA

TEXTOS

Acabóse de imprimir el día 30 de agosto de 1973, festividad de Santa Rosa de Lima, en los Talleres de la Editorial Tradición, S. A., Av. Sur 22 número 14 (entre Oriente 259 y Canal de San Juan), Col. Agrícola Oriental. México 9, D. F. El tiro fue de 2,000 ejemplares.
LAUS DEO

Nº 1457

CURSO COMPLETO DE FILOSOFIA ARISTOTELICA-TOMISTA.

Traducciones de Salvador Abascal Carranza y Salvador Abascal.

I. **Introducción-Lógica.** Por H. D. Gardeil
II. **Cosmología.** Por H. D. Gardeil, o. p.
III. **Psicología.** Por H. D. Gardeil, o. p.
IV. **Metafísica.** Por H. D. Gardeil, o. p.
V. **Teodicea o Teología Natural.** Por D. Barbedette.
VI. **Etica o Filosofia Moral.** Por D. Barbedette
VII. **Crítica o Teoría del Conocimiento,** por D. Barbedette.
VIII. **Historia de la Filosofía.** Por D. Barbedette, P.P.S. 2 tomos de 820 pp. en total.
IX. **El Existencialismo.** Por F. Copleston

COLECCION "SANTO TOMAS DE AQUINO"

1. **El Credo,** explicado por Santo Tomás de Aquino. Texto bilingüe. Traducción del latín de Salvador Abascal.
2. **Los Mandamientos,** explicados por Santo Tomás de Aquino. Texto bilingüe. Traducción del latín de Salvador Abascal.
3. **Sobre el Ser y la Esencia.** Por Sto. Tomás de Aquino. Introd., trad. y notas de Carlos Ignacio González, S. J. Texto bilingüe.

(Y diez títulos más)

